وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
الجامعة العراقية
مركز البحوث والدراسات الإسلامية
(مبدأ)



مجلة الجامعة العراقية

مجلة علمية محكّمة نصف سنوية

يصدرها مركز البحوث والدراسات الإسلامية

(مبدأ)

الجامعة العراقية

السنة الثامنة عشرة   العدد 27/ 2   1432هـ/ 2011م

مجلة الجامعة العراقية/ العدد (2/27)

(2011م)

الجامعة العراقية

الترقيم الدولي لليونسكو ISSN 1813- 4521

الإخراج الفني: ***باسل عبد الكريم صالح***

تنضيد: ***مقداد حسين، سوسن فائق، تبارك أحمد، هناء كاظم***

عنوان المراسلات:

العراق– بغداد– محلة 308 شارع 22/ الجامعة العراقية

أ.د.إبراهيم عبد صايل الفهداوي: رئيس هيئة التحرير

هاتف: 4254257

فاكس: 4253246

البريد الالكتروني للجامعة: islamicuniversitybag@yahoo.com

البريد الاليكتروني للمجلة:mabda_irsc@yahoo.com

شروط النشر

1. يجب أن يكون البحث المقدم للنشر جديداً وأن تراعى فيه القواعد المتعارفة في البحث العلمي والدراسة الأكاديمية من نواحي توثيق المصادر والمراجع والنصوص، فضلاً عن الموضوعية والمنهجية في البحث.
2. ضرورة تحقق السلامة اللغوية مع مراعاة علامات الترقيم ومتانة الأسلوب مع وضوح الفكرة.
3. يرتب البحث على الوجه الآتي:

عنوان البحث– اسم الباحث– مرتبته العلمية وعنوانه– المقدمة– متن البحث– النتائج– الخاتمة– قائمة الهوامش– المصادر.

4. تكتب الهوامش على النحو التالي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: يكتب اسم الكاتب الكامل، عنوان الكتاب بالكامل، المحقق أو المترجم، رقم الطبعة (تستثنى الطبعة الأولى)، ومن ثم توضع بين قوسين معلومات (المكان، دار النشر أو المطبعة، سنة الطبع) المجلد أو الجزء ثم رقم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم الكاتب بالمشهور ثم عنوان الكتاب مختصرا، الجزء والصفحة.

أما الهوامش المتعلقة بالدوريات فتكون كالآتي:

أ. عند توظيف الهامش للمرة الأولى: اسم المؤلف، عنوان المقال، المحقق أو المترجم، اسم الدورية، المجلد أو العدد (المكان، دار النشر أو الإصدار، سنة النشر)، ثم الصفحة.

ب. عند توظيف الهامش للمرة الثانية: يختزل اسم المؤلف بالمشهور، ثم عنوان البحث أو المقال مختصراً، الصفحة.

أما إذا كان الهامش موقعاً اليكترونياً فيثبت تاريخ المطالعة تتبعه نقطة، ثم يكتب العنوان الاليكتروني كاملاً بين الأستاذين <www...>.

5.تثبت قائمة المراجع كالآتي:

البدء باسم شهرة الكاتب أو عائلته متبوعاً بفاصلة تليها بقية الاسم متبوعةً، عنوان الكاتب متبوعاً بنقطة، مكان النشر متبوعاً بنقطتين، اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، تاريخ النشر متبوعاً بنقطة.

6.يقدم البحث مطبوعاً بثلاث نسخ، مطبوعة بوساطة الكومبيوتر على ورق قياس A4 على وجه واحد وأن يكون المتن والهامش مطبوعاً بخط Simplified Arabic قياس المتن 16 والهامش قياس 14 والعنوان الرئيسي 18 والعنوان الفرعي 16 غامق.

7.يجب أن لا يكون البحث مستلاً من (رسالة/ أطروحة) جامعية ولم يسبق نشره، وليس معروضاً للنشر في أية وسيلة نشر أخرى وعلى الباحث تقديم تعهد بذلك.

8.يجب أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن 30 صفحة وفي حالة زيادة عدد الصفحات إلى حد 40 صفحة يؤخذ مبلغ قدره 3000 دينار عن كل صفحة.

9.تخضع البحوث لتحكيم سري لتحديد صلاحيتها للنشر ولا تعاد الأبحاث إلى أصحابها سواء قبلت للنشر أو لم تقبل.

10.لهيئة التحرير الحق في حذف أو إعادة صياغة بعض الألفاظ، ولها الحق في عدم نشر بحث ما.

11.يقدم مع البحث مبلغ مقداره أربعون (40000) ألف دينار، ويعاد المبلغ عند عدم صلاحية البحث للنشر بعد استقطاع مبلغ التقويم والمتابعة.

12.يزود صاحب البحث– عند نشره– بنسخة واحدة من المجلة.

المقدمة..

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

يمثل الجانب العلمي جانبا مهما في حياة الأمم والشعوب كونه رافدا ثقافيا ومعلوماتيا يسهم في عملية البناء والتطوير، ومن هنا جاء حرص مركز البحوث والدراسات الإسلامية (مبدأ) على تقديم مختلف الرؤى والطروحات ضمن منهجية علمية تعتمد قواعد البحث العلمي كحجر أساس في هذا العدد.

وقد إعتمدت الأبحاث المنشورة في العدد الجديد التنوع المعرفي في مختلف التخصصات الأكاديمية مثل علوم القرآن، والحديث النبوي الشريف، فضلا عن علوم الإدارة والقانون والإعلام.

وهو في الوقت ذاته يؤكد حرصه على مواكبة آخر التقنيات في مجال الدراسات والبحوث التي من شأنها الارتقاء بالمستوى العلمي في بلدنا الحبيب.

هيئة التحرير

المحتويات

سورة العصر
دراسة وتحليل

م.م. سلام عبود حسن

م.م. نور الدين محمد خليل

مركز البحوث والدراسات الإسلامية - مبدأ

المقدمة

الحمدُ لله رب العالمين حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه. كما يليق بجلال وجهه الكريم وصلى الله وسلم وبارك على قائد الغرّ المحجلين سيدنا وحبيبنا وشفيعنا محمد الصادق الأمين وعلى آله وأصحابه وأحبابه وأتباعه إلى يوم الدين.

وبعد...

لما كان القرآن الكريم هو النور المبين الذي أخرج الله به العالم من ظلمات الجهل واستنقذها من براثن الظلم. وكان المحجة البيضاء الذي من سار عليها اهتدى ومن أعرض عنه ضل ووقع في الردى، أقبل العلماء المسلمين عليه حفظاً وفهماً وعملاً وسلوكاً ودراسة وبحثاً وتفسيراً فاستخرجوا منه العلوم والمعارف وشرحوا ما أمكنهم الشرح بعض ما اشتملت عليه آياته وكلماته من خزائن لا تنفذ معانيها ولا تخلف مبانيها. وها أنا أقدّم دراسة لسورة من سور القرآن الكريمة المباركة لأسهم بها في خدمة هذه الكتاب الكريم، كاشفاً النقاب عما تضمنته من موضوعات جليلة تستحق الوقوف عليها والتأمل فيها. وأخذ الدروس والعبر من عبيرها الزكي. إذ أن دراستي لتلك السورة الكريمة- سورة العصر- واختيار لتكون موضوعاً لبحثي. إنما هو راجع إلى أهمية الموضوعات التي يملأ القلب منها ويشغل فكري فيها، ولاسيما وأن الواقع الذي نعيشه اليوم هو واقع مؤلم حقاً لما نرى من أشغال الناس بعيوب الناس وناسين أنفسهم وأشغالهم في جمع المال بأي طرق كانت وناسين عذاب الآخرة والخسران في النهاية ألا الذين امنوا وعملوا الصالحات وصبروا. فقد درست السورة دراسة تحليلية شاملة، أبرزت من خلالها الموضوعات الجليلة التي تضمنتها هذه السورة.

وقد قسمت الدراسة والتحليل على المطالب الآتية:

المطلب الأول: المكي والمدني في سورة العصر.

المطلب الثاني: فضل السورة.

المطلب الثالث: التناسب في سورة العصر.

المطلب الرابع: القراءة في سورة العصر.

المطلب الخامس: اللغة في سورة العصر.

المطلب السادس: مسائل أخرى في سورة العصر

أولا: الأعجاز في سورة العصر.

ثانيا: الصور البلاغية في سورة العصر.

ثالثا: مسائل في الفقه في سورة العصر.

رابعا: الناسخ والمنسوخ في سورة العصر.

خامسا: الأعراب.

المطلب السابع: التأويل في سورة العصر.

المطلب الثامن: العلاقات النحوية في سورة العصر.

المطلب التاسع: التفسير والمعنى العام للسورة.

ثم جاءت خاتمة البحث التي بينتُ فيها أهم النتائج التي استنبطتها منه وتوصلت إليها من خلاله. وبفضل الله تعالى لم تواجهني أي صعوبات، وسهل الله لي الأمر أنه لطيف حميد.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ.

المطلب الأول
المكي والمدني في سورة العصر

أخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال: نزلت سورة ﴿وَٱلْعَصْرِ ۝١﴾ بمكة[1].

سورة العصر مكية وهي ثلاث آيات بالإجماع[2] وقال قتادة: مدنية وروي هذا عن ابن عباس رضي الله عنه وهي أربع عشرة كلمة وثمانية وستون حرفاً[3]. نزلت بعد الشرح[4] ونزلت بعد العصر العاديات، إن من الملاحظ قصر السور والآيات في العهد المكي على عكس القسم المدني الذي جاء بشيء من التفصيل، وقد يقصد من اختصاص المكي بالقصر والإيجاز أن هذا الشيء هو الغالب الشائع فيه[5].

وملخص الكلام أنه ذهب الناس في هذه المسألة إلى قولين:

أحدهما: أنها مكية، قاله ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم، والجمهور. والثاني: مدنية، قاله مجاهد وقتادة ومقاتل[6].

المطلب الثاني
فضل السورة

أخبرنا عبيد اللّهِ بن سعِيدٍ قال حدّثنِي يحيى عن هِشامٍ قال حدّثنِي يحيى بن أبِي كثِيرٍ عن أبِي قِلابة قال حدّثنِي أبو الملِيحِ قال كنّا مع بريدة فِي يومٍ ذِي غيمٍ فقال بكِّروا بِالصّلاةِ فإِنّ رسول اللّهِ ﷺ قال: «**من ترك صلاة العصرِ فقد حبِط عمله**»[7].

وحدّثنا حسن بن الرّبِيعِ حدّثنا عبد اللّهِ بن المباركِ عن يونس بنِ يزِيد عن الزّهرِيِّ قال حدّثنا عروة عن عائِشة ﵂ وحدّثنِي أبو الطّاهِرِ وحرملة كِلاهما عن ابنِ وهبٍ والسِّياق لِحرملة قال أخبرنِي يونس عن ابنِ شِهابٍ أنّ عروة بن الزّبيرِ حدّثه عن عائِشة قالت: قال رسول اللّهِ ﷺ: «**من أدرك مِن العصرِ سجدةً قبل أن تغرب الشّمس أو مِن الصّبحِ قبل أن تطلع فقد أدركها**» والسّجدة إِنّما هِي الرّكعة[8].

وفي حديث أبي بن كعب ﵁: «**من قرأ سورة العصر ختم الله له بالصبر وكان من أصحاب الحق يوم القيامة**»[9] وعن الحسين بن أبي العلاء عن أبي عبد الله الحسين﵁ قال: «من قرأ والعصر في نوافله بعثه الله سبحانه وتعالى يوم القيامة مشرقاً وجهه ضاحكاً سنه قريرة عينه حتى يدخل الجنة»[10].

وقد اقسم الله تبارك وتعالى بصلاة العصر لفضلها بدليل قوله تعالى: ﴿**حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴿٢٣٨﴾**﴾[11]، وهي صلاة العصر في مصحف السيدة حفصة والسيدة عائشة ﵄[12]، وحدّثنا يعقوب حدّثنا ابن أخي ابن شهابٍ عن عمّه أخبرني سالم بن عبد اللّه أنّ عبد اللّه بن عمر قال: قال رسول اللّه ﷺ «**من فاته العصر فكأنّما وتر أهله وماله**»[13]؛ ولأن التكليف في أدائها أشق لتهافت الناس في تجارتهم ومكاسبهم آخر النهار وانشغالهم بمعايشهم[14]. كما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**من قرأ سورة العصر غفر الله تعالى له وكان ممن تواصوا بالحق وتواصوا بالصبر**»[15].

كما ورد عن الشافعي فيها انه قال: «لو لم ينزل ألا هذه السورة لكفت الناس»، وفي رواية عنه أيضا: «لو تدبر الناس هذه السورة لكفتهم»[16]. كما وصح ان صحابة النبي ﷺ كانوا إذا أجتمع اثنان منهم لم يتفرقا حتى يقرأ احدهما على الأخر هذه السورة إلى آخرها ثم يسلم أحدهما على الأخر وقد ظن الناس أن ذلك للتبرك وهو خطأ وإنما كان ليذكر كل واحد

منهما صاحبه بما ورد فيها خصوصاً من التواصي بالحق والتواصي بالصبر حتى يجلب منه قبل التفرق وصية خير لو كانت عنده[17].

المطلب الثالث
التناسب في سورة العصر

لما كانت لذة هذه الدنيا الظاهرة التنعم بما فيها من المتاع، وكان الإنسان مسؤولاً بما شهد به، ختم التكاثر عن ذلك النعيم متوعداً برؤية الجحيم، فكان ساكن هذه الدار على غاية الخطر فكان نعيمه في غاية الكدر، قال دالاً على ذلك بأن أكثر الناس هلاكاً، مؤكداً بالقسم والأداة للأغلب من التكذيب لذلك إما بالمقال أو بالحال: ﴿وَٱلۡعَصۡرِ ١﴾ أي الزمان الذي خلق فيه أصله آدم عليه السلام وهو في عصر يوم الجمعة[18]. وختم الله سبحانه وتعالى تلك السورة (سورة التكاثر) بوعيد من ألهاه التكاثر عن ذكر الله تبارك وتعالى[19]، وأفتتح هذه السورة (سورة العصر) بمثل ذلك، وهو إن الإنسان لفي خسر إلا المؤمن الصالح وهو من باب تناسب أول السورة مع خاتمة من قبلها[20].

أما تناسب آخر السورة مع أول ما بعدها فقد أجمل الله تبارك وتعالى في هذه السورة أن الإنسان لفي خسر وفصل في سورة الهمزة تلك الجملة فقال جل شأنه: ﴿وَيۡلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ ١﴾[21] لما بين الناجين من قسمي الإنسان في العصر، وختم بالصبر، حصل تمام التشوق إلى أوصاف الهالكين، فقال مبيناً لأضلهم وأشقاهم الذي صبر على أذاه في غاية الشدة ليكون ما أعدله من العذاب مسلاة للصابر: (وَيۡلٌ) أي هلاك عظيم جداً (لِّكُلِّ هُمَزَةٖ) أي الذي صار له الهمز عادة لأنه خلق ثابت في جبلته وكذا (لُّمَزَةٍ)[22]. وقال الإمام أبو جعفر بن الزبير: لما قال سبحانه وتعالى ﴿إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢﴾ أتبعه بمثال من ذكر نقصه وقصوره واغتراره، وظنه الكمال لنفسه حتى يعيب غيره، واعتماده على ما جمعه من المال ظناً أنه يخلده وينجيه، وهذا كله هو عين النقص، الذي هو شأن الإنسان، وهو المذكور في السورة قبل، فقال تعالى ﴿وَيۡلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٖ لُّمَزَةٍ﴾ فافتتحت السورة بذكر ما أعد له من العذاب جزاء له على همزه ولمزه الذي أتم حسده[23].

ويرجح هذا المعنى ما يكتنف هذه السورة من سور التكاثر قبلها والهمزة بعدها إذ الأولى تذم هذا التلهي والتكاثر بالمال والولد حتى زيارة المقابر بالموت ومحل ذلك هو حياة الإنسان، وسورة الهمزة في نفس المعنى تقريباً في الذي جمع مالاً وعدده يحسب أن ماله أخلده، فجمع المال وتعداده في حياة الإنسان وحياته محدودة وليس مخلدًا في الدنيا كما أن الإيمان وعمل الصالحات مرتبط بحياة الإنسان[24]، وفي ألهاكم التكاثر هدد المعرضين عن دينه بثلاث يرون الجحيم ثم يرونها عين اليقين ويسألون عن النعيم وشرفه في سورة العصر بمدح أمته بثلاث: الإيمان والعمل الصالح وإرشاد الخلق إليه وهو التواصي بالحق والصبر وشرفه في سورة الهمزة بوعيد عدوه بثلاثة أشياء ألا ينتفع بدنياه ويعذبه في الحطمة ويغلق عليه[25].

المطلب الرابع
القراءات في سورة العصر

قرأ سلام: والعصر بكسر الصاد، والصبر بكسر الباء. قال ابن عطية: وهذا لا يجوز إلا في الوقف على نقل الحركة. وروي عن أبي عمرو: بالصبر بكسر الباء إشماماً، وهذا أيضاً لا يكون إلا في الوقف. وقرأ ابن هرمز وزيد بن عليّ وهارون عن أبي بكر عن عاصم: خسر بضم السين، والجمهور بالسكون وقرأ ابن هرمز وزيد بن عليّ وهارون عن أبي بكر عن عاصم: خسر بضم السين، والجمهور بالسكون[26]. وذكر اختلافهم في سورة العصر قوله وتواصوا بالصبر حدثني سلمان بن يزيد البصري قال حدثنا أبو حاتم قال قرأ أبو عمرو بالصبر يشم الباء شيئا من الجر ولا يشبع وحدثني الجمال عن أحمد بن يزيد عن روح عن أحمد بن موسى عن أبى عمرو بالصبر مثله قال أبو بكر بن مجاهد هذا الذي قال أبو حاتم لا يجوز إلا في الوقف لأنه ينقل كسرة الراء إلى الباء[27]، أراد أخبره فضم الراء وكان حكمها أن تكون ساكنة فلما سكت وقف نقل إليها حركة الهاء فكانت ولم أخبره يا هذا وزعم خلف عن الكسائى أنه كان يستحب أن يقف على منه وعنه يشم النون الضمة وحدثني على بن سهل قال حدثنا عفان قال سمعت سلاما أبا المنذر يقرأ والعصر فكسر الصاد وهذا لا يجوز إلا فى الوقف لأنه ينقل حركة الراء إلى الصاد ويسكن الراء[28].

وقرأ الأعرج وطلحة وعيسى الثقفي: (خُسُرٍ) بضم السين، وروى ذلك هارون عن أبي بكر عن عاصم، والوجه فيهما: الإتباع، ويقال: خُسْر، وخُسُرْ؛ مثل: عُسْر، عُسُر[29]، وقال القرطبي: وكان علي ﷺ يقرؤها «والعصر، ونوائب الدهر، إن الإنسان لفي خسر وأنه فيه إلى آخر الدهر»[30].

وقال إبراهيم: «إن الإنسان إذا عُمِّرَ في الدنيا وهرم لفي نقص وضعف وتراجع إلا المؤمنين، فإنهم تكتب لهم أجورهم التي كانوا يعملونها في حال شبابهم والصحيح ما عليه المصاحف والأمة»[31].

وقرأ أبو عمرو: (بالصبر) بشم الباء شيئاً من الحرف، لا يشبع قال أبو علي: وهذا مما يجوز في الوقف، ولا يكون في الوصل إلا على إجراء الوصل مجرى الوقف، وهذا لا يكاد يكون في القراءة، وعلى هذا ما يروى عن سلام بن المنذر أنه قرأ، والعصر بكسر الصاد ولعله وقف لانقطاع نفس أو لعارض منعه من إدراج القراءة، وعلى هذا يحمل لا على إجراء الوصل مجرى الوقف[32]، والله سبحانه وتعالى أعلم.

المطلب الخامس
اللغة في سورة العصر

العصر –بفتح العين وكسرها–: الدّهر، فإذا ثقلوه قالوا: عصرٌ مضموم. والعصران: الليل والنهار. والعصر: العشي، ولذلك سمي الغداة والعشي: العصرين[33]، (ع ص ر) العصر الدّهر وكذا العصر والعصر مثل عسر وعسر قال امرؤ ألقيس: «وهل يعمن من كان في العصر الخالي»[34] الجمع عصور. والعصران اللّيل والنّهار. وهما أيضاً الغداة والعشيّ ومنه سمّيت صلاة العصر[35]. والعصر، مثلثة، أشهرها الفتح، (وبضمتين) وهذه عن اللحياني، يقول امرؤ ألقيس: وهل يعمن من كان في العصر الخالي والعصر: الدهر، وهو كل مدة ممتدة غير محدودة تحتوي على أمم تنقرض بأنقراضهم... والعصر: اليوم، والعصر، والعصر: الليلة[36]. وفي الحديث النبي الكريم ﷺ: «**حافظ على العصرين**»[37] قال: يريد صلاة الفجر، وصلاة العصر؛ لأنهما يقعان بين طرفي الليل والنهار[38]. وقول الحسن وقتادة هو العشي إلى احمرار الشمس فعلى هذا أقسم الله جل في علاه بالطرف الأخير من النهار لما في ذلك من الدلالة على وحدانية الله تبارك وتعالى بأدبار النهار

وإقبال الليل وذهاب سلطان الشمس كما أقسم بالضحى وهو الطرف الأول من النهار بعد الاستشراق لما فيه من حدوث سلطان الشمس وإقبال النهار وأهل الملتين يعظمون هذين الوقتين(39).

المطلب السادس
مسائل أخرى في سورة العصر

أولا : الأعجاز القرآني في سورة العصر

إن في هذه السور أعظم دلالة على إعجاز القرآن الكريم وترى أنها مع قلة حروفها تدل على جميع ما يحتاج الناس إليه في الدين علماً وعملاً وفي وجوب التواصي بالحق والصبر تدليلاً إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعاء الى التوحيد والعدل وأداء الواجبات المناطة بأمر الله عز وجل والاجتناب عن المقبحات، فقد جمعت سورة العصر عناصر السعادة الأربعة(40).

ثانيا : الصور البلاغية في سورة العصر

1. أراد بالإنسان في قول الله ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾ الجمع دون المفرد بدلالة أنه أستثنى منه الذين آمنوا حيث به «أي: بالإنسان، أسم الجنس ليس إلا»(41).
2. صورة الاستغراق: أن الخسر في الخسران كما قيل: الكفر في الكفران والمعنى ان الناس في خسران من تجارتهم إلا الصالحين وحدهم لأنهم اشتروا الآخرة بالدنيا فربحوا وسعدوا ومن عداهم تجروا خلاف تجارتهم فوقعوا في الخسارة والشقاوة(42).
3. التشبيه: إن هؤلاء المؤمنين ليسوا في خسر بل هم في أعظم ربح وزيادة يربحون الثواب باكتساب الطاعات وإنفاق العمر فيها فكان رأس مالهم باق تشبيها لهم بالتاجر الذي إذا خرج رأس ماله من يده وربح عليه لم يعد ذلك ذهاباً، وهذا من باب الصبر على معاصي الله عز وجل شأنه(43).
4. التنكير: في قوله تعالى: (لَفِى خُسْرٍ) ولم يقل سبحانه (لفي الخسر) لأن التنكير يفيد التهويل تارة والتحير أخرى فإن حملنا على الأولى كان المعنى: إن الإنسان لفي خسر عظيم لا يعلم(44). قال الزركشي: إن من وجوه المخاطبات والخطاب في القران الكريم

هو أن يخاطب الجمع بلفظ الواحد[45] كقوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ ٦ ﴾[46]، و﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلۡكَرِيمِ ٦ ﴾[47]، والمراد الجميع بدليل قوله: ﴿ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَفِي خُسۡرٍ ٢ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ٣ ﴾[48].

5. الاستطراد: قال الله تبارك وتعالى: (وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ) بالأمر الثابت الذي لا يسوغ إنكاره وهو الخير كله من توحيد الله تبارك وتعالى وطاعته وإتباع كتبه ورسله جل شأنه والزهد في الدنيا والرغبة في الآخرة، كما قال تعالى: (وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ) على المعاصي وعلى الطاعات وعلى ما يبلوا الله به عباده تعالى شأنه[49].
6. ذكر الخاص بعد العام (وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ) بعد قوله (بِٱلۡحَقِّ) فإن الصبر داخل في عموم الحق إلا أنه أفرده بالذكر إشادة بفضيلة الصبر.
7. السجع غير المتكلف مثل (العصر، الصبر، خسر) وهو من المحسنات البديعية[50].

ثالثا: مسائل في الفقه في سورة العصر

قوله تعالى ﴿ وَٱلۡعَصۡرِ ﴾ الآيات الثلاث تضمنت هذه الآيات حكما ومحكوما عليه ومحكوما به.

فالحكم هو ما حكم به تعالى على الإنسان مثل الإنسان من النقصان والخسران.

والمحكوم عليه هو الإنسان ابن آدم.

والمحكوم به هو الخسران لمن لم يؤمن ويعمل صالحا والربح والنجاة من الخسران لمن آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر[51].

والعصر: هو قسم بعصر النبي ﷺ لفضله بتجديد النبوة كما أقسم تعالى بمكان النبي محمد ﷺ حين قال تعالى: ﴿ لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ١ وَأَنتَ حِلُّۢ بِهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٢ ﴾[52]، وكما أقسم سبحانه بحياة النبي ﷺ[53] بقوله: ﴿ لَعَمۡرُكَ إِنَّهُمۡ لَفِي سَكۡرَتِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ٧٢ ﴾[54].

رابعا : الناسخ والمنسوخ في سورة العصر

واختلف فيها المفسرون فقال الأكثرون ليس فيها منسوخ، وقال آخرون نسخ من الجملة الاستثناء وهو قوله تعالى إلا الذين آمنوا وفيه ما فيه(55).

سورة العصر نزلت بمكة وقيل بالمدينة فيها آية واحدة منسوخة وهي قوله تعالى إن الإنسان لفي خسر نسخها الله تعالى بالاستثناء بعده إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر (56).

خامسا : الإعراب

الجمهور على إسكان باء الصبر وكسرها قوم وهو على لغة من ينقل الضمة والكسرة في الوقف إلى الساكن قبلها حرصا على بيان الإعراب(57).

والجمهور على إسكان باء بالصبر وكسرها قوم وهو على لغة من ينقل الضمة والكسرة في الوقف إلى الساكن قبلها حرصاً على بيان الإعراب(58).

وقوله تعالى والعصر هو قسم والواو بدل من الباء وتقديره ورب العصر وكذلك التقدير في كل قسم بغير الله والعصر الدهر.

قوله إلا الذين آمنوا الذين في موضع نصب على الاستثناء من الإنسان لأنه بمعنى الجماعة(59).

وفي قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ٣ ﴾(60) الجمهور على إسكان باء الصبر وكسرها قوم وهو على لغة من ينقل الضمة والكسرة في الوقف إلى الساكن قبلها حرصا على بيان الإعراب(61). والتقدير ورب العصر ويدخل فيه كل ما يسمى بالعصر لأنه لم يقع اختصاص تقوم به حجة فالعصر الدهر والعصر العشي والعصر الملجأ.

الإنسان بمعنى الناس و الخسر دخول النار فهو أكبر الخسران

الذين في موضع استثناء من موجب آمنوا صلته وكذا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر لأنه معطوف(62).

وقال ابن خالويه: (وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ)، بنقل الحركة عن أبي عمرو. وقال صاحب اللوامح عيسى: البصرة بالصبر، بنقل حركة الهاء إلى الياء لئلا يحتاج أن يأتي ببعض

الحركة في الوقف، ولا إلى أن يسكن فيجمع بين ساكنين، وذلك لغة شائعة، وليست شاذة بل مستفيضة، وذلك دلالة على الإعراب، وانفصال عن التقاء الساكنين، ومادته حق الموقوف عليه من السكون[63].

(وَتَوَاصَوْاْ) في الموضعين فعل ماضٍ معطوف على ماض قبله[64].

المطلب السابع
التأويل في سورة العصر

1. جاء في تفسير القرطبي: (لَفِى خُسْرٍ) هو أبو جهل، و(إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ) أبو بكر، (وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ) عمر ﷺ، و(وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ) عثمان ﷺ، و(وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ) علي ﷺ، وهكذا خطب عبد الله بن عباس ﷺ موقوفاً عليه[65].
2. جاء في تفسير الطبري: (وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ) هو أن يقولوا عند الموت لمخلفيهم: ﴿فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ١٣٢﴾[66].

في قوله تعالى: (إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ) تنبيه على أن الأصل في الإنسان أن يكون في الخسران والخيبة، وتقديره أن سعادة الإنسان في الدنيا هم الذين يعملون الصالحات ويتواصون بالحق ويتحلون في الصبر[67].

المطلب الثامن
العلاقات النحوية في سورة العصر

1. قال الله تبارك وتعالى: (إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ) هذا جواب القسم، والمعنى إنه لفي نقصان لأنه ينقص عمره كل يوم وهو رأس ماله فإذا ذهب رأس ماله ولم يكتسب به الطاعة يكون على نقصان طول دهره وخسران إذ لا خسران أعظم وأكبر من استحقاق العقاب الدائم[68].
2. الإنسان بمعنى الناس والخسران والخسر دخول النار فهو اكبر الخسران، الذين في موضع استثناء من موجب (ءَامَنُواْ) صلته وكذا (وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ) لأنه معطوف[69].

3. قال تعالى: (إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ) أستثنى من جملة الناس المؤمنين المصدقين بتوحيد الله تبارك وتعالى العاملين بطاعته عز وجل[70].

المطلب التاسع
التفسير والمعنى العام للسورة

﴿وَٱلۡعَصۡرِ﴾

قال أبي بن كعب ﷺ: قرأت على رسول الله ﷺ (وَٱلۡعَصۡرِ) ثم قلت ما تفسيرها يا نبي الله؟ قال ﷺ: (وَٱلۡعَصۡرِ) قسم من الله أقسم ربكم بآخر النهار[71].

قيل: (وَٱلۡعَصۡرِ) وهذا قَسَمٌ، فيه قولان:

أحدهما: أن العصر الدهر، قاله ابن عباس وزيد بن أسلم.

الثاني: أنه العشي ما بين زوال الشمس وغروبها، قاله الحسن وقتادة، وخصه بالقسم لأن فيه خواتيم الأعمال.

ويحتمل ثالثاً: أن يريد عصر الرسول ﷺ لفضله بتجديد النبوة فيه.

وفيه رابع: أنه أراد صلاة العصر، وهي الصلاة الوسطى، لأنها أفضل الصلوات، قاله مقاتل[72].

﴿خُسۡرٍ﴾

قال الاخفش: لفي خسر: لفي هلكة، وقيل: لفي خسر، أي: لفي غبن، وقال الفراء: لفي عقوبة[73]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَٰقِبَةُ أَمۡرِهَا خُسۡرًا ۝٩﴾[74] وقال ابن زيد: لفي شر وقيل: لفي نقص، المعنى متقارب، وقيل: لفي خسر، معناه: لفي عقوبة وغبن من أهله ومنزله في الجنة، وقيل المراد بالإنسان: الكافر خاصة، وهو: أبو جهل، وهو قول ابن عباس ﷺ في رواية أبي صالح ورواه الضحاك عن ابن عباس ﷺ[75]. وفي الخسر أربعة أوجه:

أحدها: لفي هلاك، قاله السدي.

الثاني: لفي شر، قاله زيد بن أسلم.

الثالث: لفي نقص، قاله ابن شجرة.

الرابع: لفي عقوبة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ عَٰقِبَةُ أَمۡرِهَا خُسۡرًا ٩ ﴾[76].

﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾

يقول: إلا الذين صدّقوا الله ووحَّدوه، وأقرّوا له بالوحدانية والطاعة، وعملوا الصالحات، وأدّوا ما لزمهم من فرائضه، واجتنبوا ما نهاهم عنه من معاصيه، واستثنى الذين آمنوا من الإنسان، لأن الإنسان بمعنى الجمع، لا بمعنى الواحد[77].

1. فاستثنى من جنس الإنسان عن الخسران الذين آمنوا بقلوبهم، وعملوا الصالحات بجوارحهم[78].
2. وعملوا الصالحات: فهؤلاء استثناهم الله تعالى من الخسر فهم رابحون غير خاسرين وذلك بدخولهم الجنة دار السعادة والمراد من الإيمان الإيمان بالله ورسوله وما جاء به رسوله من الهدى ودين الحق والمراد من العمل الصالح الفرائض والسنن والنوافل[79].

وتواصوا: أي: وصى بعضهم بعضاً بالحق الذي يحق القيام به، وهو الإيمان بالله، والتوحيد، والقيام بما شرعه الله، واجتناب ما نهى عنه[80] أي: تحابوا، أو: وصى بعضهم بعضاً وحث بعضهم بعضا بالحق، أي بالتوحيد، كذا روى الضحاك عن ابن عباس ﷺ[81]. فوجب أن يكون ذلك تكراراً، أجاب الأولون وقالوا: إنا لا نمنع.

ورود التكرير لأجل التأكيد، لكن الأصل عدمه، وهذا القدر يكفي في الاستدلال[82] وفي الحق ثلاثة تأويلات:

أحدها: أنه التوحيد، قاله يحيى بن سلام.

الثاني: أنه القرآن، قاله قتادة.

الثالث: أنه الله، قاله ألسدي.

ويحتمل رابعاً: أن يوصي مُخَلَّفيه عند حضور المنية ألا يمُوتنَّ إلا وهم مسلمون[83]. وقال السدي: الحق هنا هو الله عز وجل والصبر على معاصيه، وقيل هو الإيمان[84].

﴿ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ ﴾

فيه وجهان: أحدهما: على طاعة الله، قاله قتادة.

الثاني: على ما افترض الله، قاله هشام بن حسان. ويحتمل تأويلاً ثالثاً: بالصبر عن المحارم وإتباع الشهوات[85]. عن الحسن البصري وقتادة: أي وصى بعضهم بعضاً بالصبر على تحمل المشاق في طاعة الله تبارك وتعالى[86].

الخاتمة ونتائج البحث

مر علينا في ثنايا هذا البحث أن الشافعي قد قال: «لو لم ينزل من القران إلا سورة العصر لكفتنا، أو لكفت الناس» وذلك بلا شك لما تحويه هذه السورة المباركة من وجوب الإيمان وعمل الصالحات والتواصي بالحق والتواصي بالصبر ورأيت في هذا البحث أن القران الكريم يأمر في هذه الآيات الكريمات الناس بالإيمان بالله تبارك وتعالى إذ لا يوجد هناك شيء أعظم ولا أحسن من الإيمان لقول النبي ﷺ: «**الإيمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول (لا اله إلا الله) وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان**»[87].

وكذلك عمل الصالحات ومع قصر هاتين الكلمتين إلا أنهما تحملان من الدلالة الكثير لقوله تبارك وتعالى: ﴿ وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾[88] كما أن التواصي بالحق هو من أهم الركائز التي جاء بها القران الكريم في عرض هذه السورة لقوله تعالى: ﴿ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ ﴿٧٠﴾ ﴾[89] فأوصى الله سبحانه وتعالى الناس بوجوب التواصي بالحق لأنه الفاصل بين الصدق والكذب والخير والشر والباطل وأخيرا وليس أخرا التواصي بالصبر هو آخر ركن من أركان هذه السورة المباركة ولقوله تبارك وتعالى: ﴿ وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ﴾[90] وكما قيل: (الصبر مفتاح الفرج) وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿١٠﴾ ﴾[91] وختاماً أسأل الله تعالى أن يجعلنا من العاملين بما حوته هذه السورة من أوامر وأن يضمنا في أصحاب اليمين ومن الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

والحمد لله رب العالمين.

هوامش البحث

(1) ينظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور: للإمام جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1983م، 10 /346.

(2) ينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، مكتبة المعارف، الرياض، بلا تاريخ، 800/14، تفسير الرازي، 32 /84، والتفسير اللغوي للأجزاء الأربعة الأخيرة من القرآن الكريم مقتبساً من التفاسير المعتبرة، ص11.

(3) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، 20 /178، ولباب التأويل، 447/4.

(4) ينظر: لباب التأويل، 447/4، والقران الكريم بالرسم العثماني، ص518.

(5) ينظر: الإتقان في علوم القران، 10/1.

(6) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، ص1409.

(7) ينظر: صحيح البخاري، باب من ترك العصر، رقم الحديث 387/2،520، وسنن النسائي: باب من ترك صلاة العصر، رقم الحديث:470، 265/2.

(8) ينظر: صحيح مسلم، باب من أدرك ركعة من العصر، رقم الحديث 957، 284/3.

(9) ينظر: التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، 381/1.

(10) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، ص1409.

(11) سورة البقرة: الآية 238.

(12) ينظر: معترك الإقران في إعجاز القران، 1/ 127– 128.

(13) ينظر: مسند احمد، باب عبد الله بن عمر بن الخطاب، رقم الحديث 5901، 450/10، والسنن الكبرى للبيهيقي، 445/1.

(14) ينظر: الكشاف 4/ 800، وتفسير الالوسي، باب 122/23،3.

(15) ينظر: تفسير أبي السعود، باب 1، 55/7، وتفسير البيضاوي، باب 1، 416/5.

(16) ينظر: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، 518/1.

[17] ينظر: الدر المنثور، 10/ 346، و تفسير سورة العصر، لمحمد عبده (رحمه الله) ص4- 50.

[18] ينظر: نظم الدرر للبقاعي، 3/10.

[19] ينظر: روح المعاني، 227/30.

[20] ينظر: أضواء البيان، 87/9.

[21] سورة الهمزة: الآية 1.

[22] ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 520/5.

[23] ينظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، الإمام برهان الدين أبي الحسن إبراهيم ابن عمر البقاعي، خرج آياته وأحاديث ووضع حواشيه عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ/ 1995م، 6/10.

[24] ينظر: أضواء البيان، 89/9.

[25] ينظر: أسرار ترتيب القران، 1 /163.

[26] ينظر: البحر المحيط، 19/11.

[27] ينظر: السبعة في القراءات، 696/1.

[28] ينظر: أضواء البيان، 87/9.

[29] ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 520/5.

[30] ينظر: الجامع لأحكام القرآن، 20/ 180.

[31] ينظر: السبعة في القراءات، 696/1.

[32] ينظر: مفاتيح الغيب، 198/17.

[33] ينظر: المحيط في اللغة للصاحب بن عباد، باب ص ر ع، 54/1.

[34] نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، للتلمساني، تحقيق: احسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1968 طبعة جديدة، 677/2.

[35] ينظر: مختار الصحاح، باب (ع ص ر)، 207/1.

[36] ينظر: لسان العرب، باب العصر 575/4.

(37) ينظر: سنن أبي داود باب وقت الصلاة، رقم الحديث 17/2،364، ومسند احمد، 23/39.

(38) ينظر: لسان العرب (عصر)، 4/ 575، وتاج العروس (عصر)، 60/13- 62.

(39) ينظر: مختار الصحاح، باب (ص ر ع)، 207/1، والمحيط في اللغة، باب ص ر ع، 54/1.

(40) ينظر: مناهل العرفان في علوم القران، 1/ 213.

(41) ينظر: الجامع لأحكام القران، 20/ 180، و تفسير الوسيط للقران الكريم، محمد السيد الطنطاوي، القاهرة، ط4، 1408هـ/ 1987م، 4562/1.

(42) ينظر: الكشاف، 800/4.

(43) ينظر: مفاتيح الغيب، 197/17.

(44) ينظر: التحرير والتنوير، 381/16.

(45) ينظر تفسير الرازي، 32/ 87.

(46) سورة الانشقاق: الآية 6.

(47) سورة الانفطار: الآية 6.

(48) سورة العصر: الآيتان 2، 3.

(49) ينظر: تفسير الوسيط، 4562/1.

(50) ينظر: صفوة التفاسير، محمد الصابوني، 601/3.

(51) ينظر: أيسر التفاسير، أبو بكر الجزائري، 426/4.

(52) سورة البلد: الآية 1.

(53) ينظر: تفسير الرازي، م16، 32/ 86، والجامع لأحكام القران، 20/ 180.

(54) سورة الحجر: الآية 72.

(55) ينظر: قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن، مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي (ت1033هـ)، دار النشر: دار القرآن الكريم، الكويت، 1400هـ، تحقيق: سامي عطا حسن، 225/1.

(56) ينظر: الناسخ والمنسوخ، هبة الله بن سلامة بن نصر المقري (ت410هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، تحقيق: الشاويش محمد كنعان، 203/1، وناسخ القرآن العزيز ومنسوخة، هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم (ت738هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن، 58/1.

(57) ينظر: التبيان في أعراب القران، أبو البقاء محب الدين بن أبي عبد الله الحسين (ت616هـ)، إحياء الكتب العربية، تحقيق: علي محمد البجاوي، 293/2.

(58) ينظر: إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، 293/2.

(59) ينظر: مشكل إعراب القرآن، 841/2.

(60) ينظر: سورة العصر: الآية 3.

(61) ينظر: التبيان في إعراب القرآن، 1302/2.

(62) ينظر: اعراب القران، 286/5.

(63) ينظر: البحر المحيط، 19/11.

(64) ينظر: تفسير النسفي، 50/4.

(65) ينظر: الجامع لأحكام القران، 20/ 180- 181.

(66) سورة البقرة: الآية 132.

(67) لباب التأويل في معاني التنزيل، 447/4.

(68) ينظر: الجامع لأحكام القران، م10، 20/ 180.

(69) ينظر: أعراب القران، 286/5.

(70) ينظر: الجامع لأحكام القران، م10، 20/ 181.

(71) ينظر: الجامع لأحكام القران، م10، 20/ 180، والجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، 281/4.

(72) ينظر: النكت والعيون، 451/4.

(73) ينظر: زاد المسير في علم التفسير، ص1409.

(74) سورة الطلاق: الآية 9.

[75] ينظر: الجامع لأحكام القران، م10، 20/ 181.

[76] ينظر: النكت والعيون، 451/4.

[77] ينظر: الجامع البيان في تأويل القران، 590/24.

[78] ينظر: تفسير القران العظيم، 480/8.

[79] ينظر: النكت والعيون، 451/4، وأيسر التفاسير، 426/4.

[80] ينظر: فتح القدير، 56/8.

[81] ينظر: الجامع لأحكام القران، م10، 20/ 181، والتفسير اللغوي للأجزاء الأربعة الأخيرة من القران الكريم مقتبسا من التفاسير المعتبرة، ص110.

[82] ينظر: مفاتيح الغيب، 200/17، وبحر العلوم، 435/4، والنكت والعيون، 451/4.

[83] ينظر: النكت والعيون، 451/4.

[84] ينظر: الجامع لأحكام القران، 20/ 180.

[85] ينظر: النكت والعيون، 451/4.

[86] ينظر تفسير القران العظيم، 480/8.

[87] ينظر: مسند احمد، باب مسند أبي هريرة، رقم الحديث 9333، 19 /376.

[88] سورة البقرة: الآية 104.

[89] سورة المؤمنون: الآية 70.

[90] سورة البقرة: الآية 45.

[91] سورة الزمر: الآية 10.

المصادر

1. الإتقان في علوم القران، تأليف: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت911هـ)، مطبعة دار الندوة الجديدة، بيروت– لبنان.
2. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

3. أسرار ترتيب القرآن، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي أبو الفضل، دار النشر: دار الاعتصام، القاهرة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا.
4. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1415هـ/ 1995م، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات.
5. إعراب القرآن، تأليف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، دار النشر: عالم الكتب، بيروت، ط3، 1409هـ/ 1988م، تحقيق: د.زهير غازي زاهد.
6. إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات، تأليف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار النشر: المكتبة العلمية، لاهور- باكستان، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض.
7. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تأليف: ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي.
8. البرهان في علوم القران، تأليف: الزركشي، محمد بن عبد الله (ت794هـ)، خرج أحاديثه وقدم له وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1422هـ/ 2001م.
9. البرهان في علوم القرآن: محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله، (ت794هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1391هـ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
10. تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: الزبيدي، محمد بن مرتضى، الجزء الثالث عشر، حسين نصار.
11. التبيان في إعراب القرآن، تأليف: أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، دار النشر: عيسى البابي الحلبي وشركاه، تحقيق: علي محمد البجاوي.
12. التحرير والتنوير، تأليف: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م.

13. تفسير البحر المحيط، تأليف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1422هـ/ 2001م، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض.

14. تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تأليف: الرازي، المشتهر بـ(خطيب الري)، فخر الدين بن ضياء الدين عمر (544– 604هـ)، مطبعة دار الفكر، بيروت– لبنان، ط3، 1405هـ/ 1985م.

15. تفسير القران الجليل المسمى (لباب التأويل في معاني التنزيل)، تأليف: الخازن، علي بن محمد، (د.ت).

16. تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (700– 774هـ)، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/ 1999م.

17. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ/ 2000م.

18. التفسير اللغوي للأجزاء الأربعة الأخيرة من القران الكريم مقتبساً من التفاسير المعتبرة، تأليف: عبد الرسول النعمة، مطبعة المعارف، بغداد، ط2، 1376هـ/ 1957م.

19. تفسير الوسيط للقران الكريم، تأليف: محمد السيد الطنطاوي، القاهرة، ط4، 1408هـ/ 1987م.

20. تفسير سورة العصر، تأليف: محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، ط2، 1330هـ.

21. تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، تأليف: الفيروز آبادي، دار النشر: دار الكتب العلمية– لبنان.

22. جامع البيان عن تأويل أي القران، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)، دار المعارف، مصر، 1374هـ، تحقيق: محمود محمد شاكر.

23. الجامع لأحكام القران، تأليف: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن احمد ت671هـ/ 1237م، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، 1967م.

24. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تأليف: لإمام جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ/ 1983م.
25. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.
26. زاد المسير في علم التفسير، تأليف: ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (ت597هـ)، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، ط1، 1423هـ/ 2002م.
27. سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد.
28. صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري (ت256هـ)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير واليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م.
29. صحيح مسلم، تأليف: مسلم ابن الحجاج أبو الحسن النيسابوري (ت261هـ)، دار أحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد فواد عبد الباقي.
30. صفوة التفاسير تفسير للقران الكريم، تأليف: محمد علي الصابوني، القاهرة، ط9.
31. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ولد 1173– ت1250هـ)، دار الفكر، بيروت.
32. قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن، تأليف: مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي (ت1033هـ)، دار النشر: دار القرآن الكريم، الكويت، 1400هـ، تحقيق: سامي عطا حسن.
33. كتاب السبعة في القراءات، تأليف: أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، دار النشر: دار المعارف، مصر، ط2، 1400هـ، تحقيق: شوقي ضيف
34. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت538هـ)، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، مطبعة دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت– لبنان، ط6، 1421هـ/ 2001م.

35. لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري (ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط1.
36. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، دار النشر: دار الكتب العلمية– لبنان، ط1، 1413هـ/ 1993م، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد.
37. مختار الصحاح: الرازي، محمد بن أبي بكر (ت666هـ)، مطبعة الرسالة، دار الكويت، 1402هـ/ 1983م.
38. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ينظر: عبدالله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي.
39. مسند الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: أحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، دار النشر: مؤسسة قرطبة– مصر.
40. مشكل إعراب القرآن، تأليف: مكي بن أبي طالب القيسي أبو محمد، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1405هـ، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن
41. معترك الإقران في إعجاز القران، تأليف: السيوطي، ضبط وتصحيح أحمد شمس الدين، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1408هـ/ 1988م.
42. مناهل العرفان في علوم القران، تأليف: الزرقاني، محمد عبد العظيم، خرج أحاديثه ووضع حواشيه أحمد شمس الدين، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1416هـ/ 1996م.
43. الناسخ القرآن العزيز ومنسوخة، تأليف: هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1405هـ، تحقيق: د.حاتم صالح الضامن.
44. الناسخ والمنسوخ، تأليف: هبة الله بن سلامة بن نصر المقري (ت410هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، تحقيق: الشاويش محمد كنعان.
45. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، تأليف: إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي.

46. النكت والعيون، تأليف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي.

أسباب
رواية الأحاديث النبوية في الكتب التاريخية

د.رائد يوسف جهاد

كلية البنات/قسم التاريخ

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فقد اعتاد مؤلفو كتب تواريخ الرجال على إيراد مئات بل آلاف الأحاديث النبوية في كُتبهم، والمُطالِع لهذهِ الأحاديث يَرى تَنوعها بين الصَّحيح والضَّعيف وحتى المَوْضوع مِنها، وهي كَثيرة كما لا يخفى على الدَّارس. كما نَراهم يُطْلِقون الأحكام على كثيرٍ منها، وسَكتوا عن الأكثر، فتَرَكُوها دون تعليق. وقد تَنَبَّه العُلماء الأعلام لهذهِ المسألة، فقد قال شيخ الإسلام ابن تَيْمية في (الرد على البكري)[1]: وأبو نعيم يروي في (الحلية) وفي (فضائل الصحابة) وفي (الزهد) أحاديث غَرائب يعلم أنها موضوعة، وكذلك الخَطيب وابن الجَوْزي وابن عَساكِر وابن ناصِر الدِّين.

وقال السيوطي في مقدمة (الجامع الكبير)[2]: إن الأحاديث التي تَفرَّد بها العُقَيْلي في (الضعفاء)، وابن عَدي في (الكامل)، والخَطيب في كُتبه، ومنها (تاريخه)، وابن عساكر في (تاريخه)، والحكيم الترميذي في (نوادر الأصول)، والحاكم في (تاريخه)، والدَّيلمي في (مسند الفردوس) ضعيفة.

ويبقى السؤال عن سبب رواية هؤلاء النُّخْبة من العلماء لهذهِ الأحاديث الواهية والمَكْذوبة زيادَة على الأحاديث الصَّحيحة والحَسنة وغيرها من الأحاديث المعلولة؟ وقد حاولنا في هذا البحث وحسبنا المحاولة الإجابة عن السؤال، علها تكون شافية.

والملاحظ أنَّ السيوطي رحمه الله تناول بمقالَتِهِ جُمْلةً واسِعةً من المُصَنَّفات منها كُتب الضُّعفاء، وكُتب المَسانيد، وكتب التواريخ، وقد حاولنا حَصر بحثنا في أسباب رواية الأحاديث النبوية في الكُتب التاريخية.

ومعلوم أن كتب التاريخ تقسم إلى أصناف ثلاث، الأول: صنف اعتنى بسرد الأحداث التاريخية مجردة كما فعل الطبري (ت310هـ) في تاريخه (تاريخ الرسل والملوك)، وابن الأثير (630هـ) في تاريخه (الكامل في التاريخ)، وابن خلدون (ت808هـ) في تاريخه (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبرر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر). والثاني: صنف اعتنى سرد الأحداث ثم يترجم لوفيات تلك السنة أو الطبقة تبعًا لمنهج المؤلف، كما فعل ابن الجوزي (ت597هـ) في تاريخه (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم)،

والذهبي (ت748هـ) في تاريخه الكبير (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام)، وتلميذه ابن كثير (ت774هـ) في تاريخه (البداية والنهاية). والصنف الثالث وهو موضوع بحثنا صنف اعتنى بتراجم الرجال مؤرخًا لهم ومترجمًا.

وقد اختَرْنا عَيِّنة من أهم كتب التاريخ مُمَثِّلَة لعصور مُخْتلفة وهي كتب (التاريخ الكبير) للبخاري، وكتاب (تاريخ مدينة السلام بغداد) للخطيب البغدادي، وكتاب (تاريخ دمشق) لابن عساكر.

المطلب الأول
سيرة المؤلفين وكتبهم (البخاري، الخطيب البغدادي، ابن عساكر)

تُعَد هذهِ المُؤلفات الثلاث من أهم كتب الرِّجال بل هي من أعلاها وأغلاها، فهذهِ الكُتب هي من أعمدة الباحثين وأركان العُلماء في سِير وتراجم رجال القرون الخمس الأولى، ويوضح الإمام المزي ذلك بقوله في مقدمة كتابه (تهذيب الكمال)[3]: وأعلم أن ما كان في هذا الكتاب من أقوال أئمة الجرح والتعديل ونحو ذلك فعامته منقول من كتاب (الجرح والتعديل) لأبي محمد عبد الرَّحمن بن أبي حاتم الرَّازي الحافظ ابن الحافظ، ومن كتاب (الكامل) لأبي أحمد عبد الله بن عَدي الجرجاني الحافظ، ومن كتاب (تاريخ بغداد) لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البَغدادي الحافِظ، ومن كتاب (تاريخ دمشق) لأبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله المعروف بابن عَساكِر الدمشقي الحافظ. وطلب ممن يريد استزادة الرجوع إلى هذهِ الكتب، وسمَّاها بالأُمهات الأربع[4]، لكل ذلك وغيره وقع اختيارنا على ثلاثة من هذهِ الكتب لدراسة أسباب إيراد مؤلفيها للحديث النبوي في كتبهم، ونتقدم بمقدمة تعريفية بهذهِ الكتب مع مؤلفيها بالرغم من شُهْرَتِهم وعُلو رُتْبَتِهم ورِفْعَةِ مَنْزِلَتهم، ثم نَشْرع ببيان بعض ما وقفنا عليه من أسباب.

1. التاريخ الكبير للبخاري:

أ. مؤلف الكتاب:

هو مُحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المُغيرة بن بَذْدِزبة، وقيل: بَرْدِزبة، وقيل: ابن الأحنَف الجُعْفِيُّ مولاهم، أبو عبد الله البُخاري[5] الحافظ، أحد أئمة المُسْلمين وعَلم من أعلام

الدِّين، مُجمع على إمامته بحَيث يُسْتَغنى عن تَزكيته مع الإتقان والحِفظ والمَعْرفة والضَّبط والوَرع والزهد. والحق أنَّ الأقلامَ لتعجز عن ذكر كامل صفاته، وبراعة يَراعه، ودِقَّة ملاحظته، وحِفظه وعلمه، كيف لا وهو صاحب (الصحيح)، أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى.

رحل الإمام في طلب الحَديث إلى سائر مُحدِّثي الأمصار وكَتب بخُراسان والجبال ومُدن العراق كلها، وبالحجاز والشام ومصر وغيرها. وروى عن جمٍّ غَفير، وقد جَمع الإمام المِزِّي في ترجمته من تهذيب الكمال جَمْهرة منهم مرتبة على حروف المعجم(6).

وكان شَيْخاً نَحيف الجِسم ليس بالطَّويل ولا بالقَصير، ولد يوم الجُمْعة بعد صلاة الجُمْعة لثلاث عشرة لَيلة خَلَت من شَهْر شَوال سنة أربع وتسعين ومئة، وتُوفي ليلة السَّبت عند صَلاة العشاء ليلة الفِطْر، ودُفن يوم الفِطر بعد صلاة الظُّهر يوم السبت لغرّة شوال من سنة ست وخمسين ومئتين، وعاش اثنتين وستين سنة إلا ثلاثة عشر يوماً(7).

وروى الفِرَبْري راوية الصحيح عن أبي جعفر محمد بن أبي حاتم الوَرَّاق النحوي قوله: قلت لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: كيف كان بدء أمرك في طَلب الحَديث؟ قال: أُلْهِمْت حفظ الحديث وأنا في الكُتَّاب، قال: وكَم أتي عليكَ إذ ذاك؟ فقال: عَشْر سِنين أو أقل، ثم خَرَجْت من الكُتَّاب بعد العَشْر فجَعْلت أختلف إلى الدَّاخلي وغيره، وقال يوماً فيما كان يقرأ للناس: سُفيان، عن أبي الزُّبير، عن إبراهيم، فقلت له: يا أبا فلان، إن أبا الزُّبير لم يروِ عن إبراهيم، فانْتَهرني، فقلت له: ارجع إلى الأصل إن كان عندك، فدخل ونظر فيه ثم خرج فقال لي: كيف هو يا غلام؟ فقلت: هو الزُّبير بن عَدي عن إبراهيم، فأخذ القلم مني فأحكم كتابه، وقال: صَدَقْتَ. فقال له بعض أصحابهِ: ابن كم كنت إذ رددت عليه؟ فقال: ابن إحدى عشرة، فلما طَعنت في ست عشرة سنة حفظت كتب ابن المبارك ووكيع، وعرفت كلام هؤلاء، ثم خَرَجْت مع أمي وأخي أحمد إلى مَكَّة، فلما حَجَجْتُ رجع أخي وتخلفت بها في طلب الحَديث، فلما طَعَنْت في ثماني عشرة جعلت أُصنِّف فضائل الصَّحابة والتابِعين وأقاويلهم وذلك أيام عُبَيد الله بن مُوسى، وصَنفت كتاب (التاريخ) إذ ذاك عند قَبر الرَّسول ﷺ في اللَّيالي المُقْمرة، وقال: قلَّ اسم في (التاريخ) إلا وله عندي قصة إلا أني كرهت تطويل الكتاب(8).

ب. كتاب التاريخ الكبير:

يُعد كتاب (التاريخ الكبير) للإمام البخاري من أهم كتب البخاري بعد كتابه (الصحيح)، وقد أودع فيه خلاصة من العلم، وقد صنفه في المَدينة النَّبوية صلى الله على ساكنها، إذ يقول: وصنفت كتاب (التاريخ) إذ ذاك عند قبر الرسول ﷺ في الليالي المُقْمرة، وقال: قلّ اسم في التاريخ إلا وله عندي قصة إلا أني كرهت تطويل الكتاب[9].

وقال مادحاً كتابه ومبيناً بعض مزاياه بعد أن بيَّن أنه أعاد تأليفه ثلاث مرات إذ يقول: لو نُشِر بعضُ أستاذيٍّ هؤلاء لم يفهموا كيف صُنف كتاب التاريخ، ولا عرفوه، ثم قال: صنفته ثلاث مرات[10]: لذلك نرى أبا العباس بن سعيد يقول: لو أنّ رجلاً كتب ثلاثين ألف حديث لما استغنى عن كتاب (تاريخ) محمد بن إسماعيل البخاري[11].

وقال البخاري مادحاً كتابه: أخذ إسحاق بن راهويه كتاب (التاريخ) الذي صنفتُ فأدخله على عبد الله بن طاهر، فقال: أيها الأمير ألا أُريك سِحْراً؟ قال: فنظر فيه عبد الله بن طاهر فتَعجَّب منه، وقال: لستُ أفهم تصنيفه[12].

وصف الكتاب:

ابتدأ الإمام البخاري كتابه (التاريخ الكبير) بسِيرة المصطفى ﷺ ولكن بصورة مختصرة فقد استغرق بعض الصفحات، وقد سار على هذا المنهج –أعني ابتداء الكتب بسيرة المصطفى– الكثير ممن ألف في تواريخ التراجم والرجال، فقد ابتدأ الحافظ ابن عساكر كتابه (تاريخ دمشق) بالسيرة النبوية كما سيأتي بيانه، وكذلك فعل المزي أول كتابه (تهذيب الكمال) وتابعه الإمام الذهبي في كتابيه (تاريخ الإسلام)، و(سير أعلام النبلاء)، ولعله أراد بذلك ترجمة للنبي ﷺ، ثم استمر مبتدءاً بالمحمدين تشرفاً باسم النبيِّ ﷺ، ورتبه على حروف المُعجم، وفي نهاية الحرف ذكر من عُرف باسمه (محمد) فقط ووضعه تحت باب (باب من أفنان الناس)، ثم عاد إلى حرف الألف مرتباً كتابه على حروف المعجم، ولم يفرد للنساء بابًا، هذا بالنسبة للهيكلية العامة للكتاب.

أما بالنسبة للترجمة، فإنَّه كان مُلتزماً بعناصر التراجم بصورة عامة، فيذكر اسم المترجم وشيوخه وتلاميذه، ثم يذكر القول فيه جَرحاً وتعديلاً، ويذكر إن توفر ولادته ووفاته، وهذا ما يستطيع المطالع ملاحظته في تراجم الكتاب من أوله إلى آخره.

ويتكلم هو في الرجل تارة، وهذا هو الأكثر والأغلب، وأُخرى ينقل من المتقدمين من غير تصريح فيقول: (يتكلمون فيه)، وقد وردت في أكثر من موضع[13]، وأنهى كتابه بباب «من لا يعرف له اسم ويعرفون بآبائهم»[14].

وقد طبع الكتاب بدائرة المعارف العثمانية، بحيدر آباد الدكن، بالهند، وقد اعتنى بتحقيقه وتزينه بالتعليقات والحواشي المفيدة عالم الهند الأُستاذ الفاضل والعلامة الشيخ عبد الرحمن بن يحيى اليماني رحمه الله تعالى.

2. تاريخ مدينة السلام بغداد

أ. مؤلف الكتاب:

هو أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، الخطيب البغدادي[15].

مولده يوم الخميس لست بقين من جمادى الآخرة سنة 392هـ كما ذكر هو في ترجمة ابن شاهين[16]، بقرية من أعمال نهر الملك[17].

سمع الخطيب من علماء عصره منذ نعومة أظفاره، فابتدأ عند مؤدبه الذي علمه الكتابة والقراءة، واسمه هلال بن عبد الله بن محمد أبو عبد الله الطيبي الذي توفي سنة اثنتين وعشرين وأربع مئة، ذكر ذلك الخطيب في تاريخه[18]. واستمر بالسماع والتعلم فدرس الفقه على تلميذ شيخ الشافعية أبي حامد الأسفراييني[19] أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد الضبِّي، المعروف بابن المَحاملي[20].

ودرس الحديث وسمعه من أهله، واتصل بعلماء عصره، وسافر لأخته وتحصيله إلى البصرة سنة 412هـ[21]، ثم سافر إلى خراسان سنة 415هـ[22]، ثم إلى أصبهان سنة 421هـ[23]، ثم عاد واستقر ببغداد وروى العلم بها وبغيرها من الأمصار ولا يزال كذلك حتى كان منتصف رمضان من سنة 463هـ حيث مرض الخطيب مرضه الذي توفي فيه، وفي ضحى يوم الاثنين السابع من ذي الحجة سنة 463هـ توفي رحمه الله تعالى[24].

ب. تاريخ مدينة السلام بغداد.

عدَّ المِزِّي تاريخ الخطيب البغدادي واحداً من الأمهات الأربعة التي اعتمدها في نقل أقوال المتقدمين، فقال بعد أن ذكر (تاريخ الخطيب) و(تاريخ دمشق)، وكتاب (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم، وكتاب (الكامل) لابن عدي: فمن أراد مراجعة شيء من ذلك أو

زيادة إطلاع على حال بعض الرواة المذكورين في هذا الكتاب فعليه بهذه الأمهات الأربعة[25]، ولا يخفى على الباحث أهمية هذا الكتاب فهو عُمدة من جاء بعده في تَراجم البغداديين، كيف لا ومؤلفه إمام من أئمة العلم والدين.

وصف الكتاب:

ابتدأ المؤلف كتابه بمقدمةٍ عن خطط مدينة بغداد، وذكر فيها أقوال العلماء في أرض العراق وحكم التملك بها والأحاديث الواردة في ذلك، والراجح في هذه المسألة وآثار التابعين فيها[26]. ثم انتقل لوصف الخطط مبتدءاً بأخبار بنائها وعمارتها، وبناء كرخها ورصافتها، وشكل المدينة المدورة، مع وصف لمساجدها وجسورها وحماماتها ومقابرها وأسواقها، وغير ذلك[27]، قال الخطيب: هذا كتاب تاريخ مدينة السلام، وخبر بنائها وذكر كبراء نُزّالها وارديها وتسمية علمائها[28]، ثم انتقل للكلام عن المدائن وخبر فتحها وبشارة النبي ﷺ، وذكر من وردها من الصحابة الكرام[29].

ثم انتقل للكلام عن التراجم فقال مُقدماً وموضحاً مَنهجه، ومن سيشمله كتابه: وهذه تسمية الخلفاء والأشراف والكبراء والقضاة والفقهاء والمحدثين والقرَّاء والزهاد والصلحاء والمُتأدبين والشعراء من أهل مدينة السلام الذين ولدوا بها وبسِواها من البلدان ونَزلوها، وذِكْر من انتقل منهم عنها ومات ببلدة غيرها، ومن كان بالنواحي القريبة منها، ومن قدمها من غير أهلها[30].

وابتدأ بذكر من اسمه محمد تشرفاً باسم رسول الله ﷺ كما قال هو[31]، ثم رتب الباقين على حروف المعجم.

ابتدأ الخطيب بترجمة محمد بن إسحاق بن يسار صاحب المغازي[32]، وعلل ذلك بقوله: لم أرَ في جملة المحمدين الذين كانوا في مدينة السلام من أهلها والواردين إليها أكبر سناً وأعلى إسناداً، وأقدم موتاً منه[33].

وبعد أن أكمل الترجمة للمحمدين عاد إلى حرف الألف مبتدئاً بالأحمدين[34]، منتهياً بحرف الياء، وبعد أن أتم الأسماء انتقل للكنى[35] وهم الذين اشتهروا بكناهم ولم يعرفوا بأسمائهم، وأفرد بعد ذلك للنساء من أهل بغداد فابتدأ بالخيزران زوجة المهدي وأم هارون الرشيد الخليفة العباسي رحمه الله[36].

أما الترجمة فقد حَوت على عناصرها كاملة فيبدأ بذكر الاسم كاملاً ذاكراً نسبته، ثم يذكر شيوخه وتلاميذه، ويذكر أقوال أهل العلم فيه إن كان من أهله، ويذكر فضائله وكراماته إن كان من أهل الزهد والتصوف ويذكر أعماله وإنجازاته إن من أهل السلطة والإمارة، وربما يذكر مثالبهم وما قيل فيهم، كما يذكر مولده إن وجد ويذكر وفاته وجنازته وربما مدفنه.

والحق أن هذهِ العجالة لا تستطيع وصف هذا الكتاب العظيم لكن فيما قدمت يعطي تصورًا.

1. تاريخ دمشق لابن عساكر

أ. مؤلفه:

هو علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين، أبو القاسم الدمشقي، المعروف بابن عساكر[37]، الإمام العلامة الحافظ الكبير المجود محدث بالشام.

ولد في المحرم أول الشهر سنة تسع وتسعين وأربع مئة، وبدأ بطلب العلم منذ حداثة أسنانه كيف لا وهو من بيت علم وفقه، فقد سَمَّعه أخوه صائن الدين هبة الله سنة خمس وخمس مئة وبعدها[38] ثم ارتحل إلى العراق سنة عشرين وخمس مئة وحج سنة إحدى وعشرين وارتحل إلى خراسان على طريق أذربيجان سنة تسع وعشرين وخمس مئة[39].

سمع مشايخ عصر، منهم أهل بيته فقد كان أبوه شيخاً صالحاً، وكان أُخوة فقيهاً مفتياً ومحدثاً عالماً، وسمع بمكة والمدينة وأصبهان ونيسابور وغيرها من مدن الدنيا[40].

وقد بلغ عدد شيوخه أكثر من ألف وثلاث مئة شيخ بالسماع، وستة وأربعون شيخاً أنشده الشعر، وروى عن مئتين وتسعين شيخاً بالإجازة، كل ذلك ذكره في معجمه، وصنف معجماً صغيراً ضَمَّ ثمانين امرأة ممن سمع منهن العلم[41]، وآثاره ومؤلفاته كثيرة عديدة، يعد (التاريخ) أكبرها[42].

وكان الملك العادل نور الدين محمود زنكي قد بنى له دار الحديث النورية، فدرّس بها إلى حين وفاته، غير ملتفت إلى غيرها، ولا متطلع إلى زخرف الدنيا، ولا ناظر إلى محاسن دمشق ونزهها، بل لم يزل مواظباً على خدمة السنة والتعبد باختلاف أنواعه، صلاةً وصياماً واعتكافاً وصدقةً، ونشر عِلمٍ وتشييع جنائز، وصِلاة رَحِم إلى حين قبض[43].

وبعد هذهِ الرحلة العلمية المليئة والبذل والتأليف توفي الحافظ ابن عساكر في رجب سنة إحدى وسبعين وخمس مئة، ليلة الاثنين حادي عشر الشهر، وصلى عليه القطب النيسابوري، وحضرهُ صلاح الدين، ودفن عند أبيه بمقبرة الصغير [44].

ب. تاريخ دمشق:

أوضح المصنف منهجه أول كتابه بقوله: وهو كتاب مُشْتمل على ذكر من حَلَّها من أماثل البَرية واجتاز بها أو بأعمالِها من ذَوي الفَضل والمزيد من أنبيائها وهُداتها وخُلفائها وولاتها وفُقهائها وقُضاتها وعُلمائها مَزاراتها وقُرّائها ونحاتها وشعرائها... وذِكر مالهم من ثناء ومدح، وإثبات ما فيهم من هجاء وقَدْح، وإيراد ما ذَكروه من رواياتِهم، وتعريف ما عرفت من مَواليدهم ووفياتهم[45].

أما عن وصف الكتاب فقد ابتدأ المصنف كتابه بذكر فضائِل دِمشق والشام، واستغرق ذلك المُجلدين الأول والثاني من المطبوع، ثم ابتدأ بالكلام على أعلام الرجال فابتدأ بمن اسمه أحمد، فافتتح كتابه بسيرة النبيِّ أحمد ﷺ في المجلدين الثالث والرابع من المطبوع، ثم بدأ بسرد باقي المُتَرْجَمين ابتداءً من المجلد الخامس.

رتب أسماء المترجمين على حروف المُعجم مقدماً من اسمه أحمد على غيره تشرفاً باسم النبي ﷺ كما لا يخفى، مع مراعاة الحروف في أَسماء آبائهم وأجدادهم، وأردف ذلك بمن عُرف بكنيته ولم يقف على حقيقة تسميته[46]، ثم بمن عرف بلقبه[47]، ثم من ذكر بنسبته[48]، وبمن لم يُسمَّ في روايته من المجهولين[49]، وأتبعهم بذكر النسوة والإماء والشواعر [50].

أما التراجم فقد اشتملت على أهم عناصر الترجمة فيبدأ بذكر اسم المترجم ونسبته مع ذكر شيوخه وتلاميذه، ورواياته مع ذكر لفضائله.

وتختلف الترجمة باختلاف المُتَرْجم كما لا يخفى استناداً إلى الأصناف التي ذكرها المصنف في مقدمة كتابه.

المطلب الثاني
توطئة

نعود إلى السؤال المتقدم، ما سبب إيراد مؤلفي هذهِ الكتب للأحاديث في كتبهم بالرغم من أن الغَرض من تأليف هذهِ الكتب هو الترجمة لرجال الأسانيد، ونقلة الأحاديث، والملاحظ أن كتب التَّراجم والتَّواريخ على نَوعين منها ما يُعنى بسياقَة الأحاديث في أثناء التَّراجم حين يجد المُؤلف ضَرورةً لذلك، وسبباً يوجب إيراد الحديث –ونحاول هنا بيان هذهِ الأسباب– مثل (التاريخ الكبير) للبخاري، وتاريخ الخطيب وتاريخ ابن عساكر وغيرها كما لا يخفى.

ومنها ما اقتصر على عناصر الترجمة الأخرى مؤكداً على أقوال الجرح والتعديل، مبتعداً عن ذكر الأحاديث، ومنها كتاب (التمييز) للإمام مسلم، وكتاب (الكنى والأسماء)، له، وكتاب (الجرح والتعديل) لابن أبي حاتم الرازي، وكتاب (مشاهير علماء الأمصار) لابن حبان، وغيرها، وهذا ليس موضوع بحثنا.

أما الأصناف الباقية من كتب التاريخ التي قدمنا القول عنها فتحتاج منا مزيد بحث لبيان أسباب إيرادهم للآثار النبوية، ولعله يستحق كتابة بحث في ذلك:

أسباب إخراج الأحاديث:

نعود إلى النوع الأول فنقول: إن تطور التدوين لأقوال أهل الجرح والتعديل أدى إلى تطور المُؤلفات في هذا النوع، ولاشك أن هذا طبيعيٌّ، لذلك نلاحظ أن بعض الأسباب التي جعلت الخطيب يُورد الحديث في (تاريخه) لا تراه عند من تقدمه، ومنهم الإمام البخاري، وكذلك بالنسبة لابن عساكر، والحق أن هذا الموضوع يحتاج إلى مزيد بحثٍ ودراسة لبيان الأسباب في كل كتاب، ونحاول هنا ذكر بعض هذهِ الأسباب.

1. يذكر المترجم، لأنه لا يعرف له إلا حديث واحد وهو معروف.

ومثاله: محمد بن عبد الملك بن أبي مَحْذورة القرشي، فقد قال البخاري في تاريخه[51]: محمد بن عبد الملك بن أبي مَحْذورة القرشي عن أبيه، عن جده، قال: عَلَّمني رسول الله ﷺ سُنة الأذان، ومسح مقدم رأسه، يقول: الله أكبر أربعاً... إلخ، قاله لي مُسَدد عن الحارث بن عُبيد عن محمد... إلخ[52].

وابن أبي محذورة هذا مَعْروف مُتَرْجَمٌ في كتب الجرح والتعديل، فقد ترجمه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل[53]، ولم يزد على ما ذكره البخاري غير أنه لم يذكر الحديث، وذكره

ابن حبان في ثقاته[54] والمزي في تهذيب الكمال[55]، والذهبي في كتبه[56]، وابن حجر في تهذيب التهذيب[57] والتقريب، وقال فيه[58]: مقبول من السابعة، وأخرج حديثه أبو داود كما تقدم.

2. يسوق حديثه لأن المترجم لا يعرف إلا بهذا الحديث وهو مجهول.

مثال ذلك ترجمة محمد بن مَسْلَمة[59]، حيث قال: حدثني إبراهيم، قال: أخبرنا هشام، عن ابن جُريح، قال: حدثنا عبَّاس، عن مُحمد بن مَسْلَمة، عن أبي سعيد وأبي هُريرة، عن النَّبي ﷺ في ساعة الجمعة، وهي بعد العَصْر، وقال عبد الرزاق عن ابن جريح: محمد بن مَسْلَمة الأنصاري، لا يتابع في الجمعة[60].

ومحمد بن مَسْلمة هذا مَجْهول لا يعرف إلا بهذا الحَديث كما بيَّن العُقَيْلي، حيث قال[61]: والرواية في فَضْل الساعة التي في يوم الجمعة ثابتة عن النبي ﷺ، وأما التوقيت فالرواية فيها (لينة)[62]، والعباس رجل مجهول لا نعرفه[63]، ومحمد بن مَسْلَمة أيضاً مَجْهول، وأما العَصْر فالرواية فيه لَيِّنة.

وقال ابن عدي: ومحمد بن مَسْلمة هذا ليس بالمعروف، وإنما أشار البخاري إلى حديث واحد.

وأما الذَّهبي فقال في المِيزان[64]: لا يعرف في التابعين.

3. يسوق حديث المترجم لبيان ضعفه مع التصريح بضعفه.

ومثاله ما جاء في ترجمة سليمان بن جُنادة، حيث قال: عن أبيه جُنادة بن أمية الدَّوسي، عن عُبادة عن النبي ﷺ في الجنائز، كان لا يجلس حتى توضع... إلخ هو منكر[65].

وسليمان هذا منكر الحديث ضعفه الجَم الغفير، قال أبو حاتم الرازي منكر الحديث[66]، وضعفه أيضاً العُقَيْلي[67]، وابن عَدي[68] وابن الجَوزي[69] وغيرهم.

ونقل الذهبي في (الميزان) قول البخاري[70]، وقال ابن حجر في التقريب: منكر الحديث[71].

وقال في ترجمة مُحمد بن فُرات الكوفي: أبو علي التَّميمي عن مُحارب عن ابن عُمر عن النَّبي ﷺ قال: شاهد الزُّور لا تَزُول قَدَماه حتى تَجب له النَّار، قاله لي يَحيى بن إسماعيل، مُنكر الحديث[72].

ومُحمد بن فُرات هذا كَذَّاب، قال الحافظ ابن حَجَر في التَّقريب[73]: كَذَّبوه من الثامِنة.

4. يسوق للمترجم حديثين لبيان إن كان الراوي واحداً أم اثنين.

ينظر لذلك تَرْجمة مُحمد بن قَيْس المَكي[74] فقد قال: مُحمد بن قَيْس المَكِّي، قال لي مالك بن سَعْد: حدثنا رَوْح قال: حَدَّثنا هِشام بن حَسَّان، عن مُحمد بن قَيْس المَكي: لَقيت رَجلاً يقال له عَمْرو بن قَيْس، قال: حَّدثني عن أبي الدَّرداء: إذا قال لا إله إلا الله، قال: صدَق عَبْدي.

حدَّثني مُحمد بن عُقْبة، قال: حدثنا الفَضْل بن العَلاء قال: حدثنا إسماعيل ابن أُمَيَّة، قال: حدثنا مُحمد بن قيس، أنَّ زَيد بن ثابت قال: دَعا النبيُّ ﷺ لأبي هُريرة فلا أدري أهو الأوَّل أم لا.

وترجمه ابن أبي حاتِم في (الجَرح والتَّعديل) ونقل عن أبيه قوله: لا أعرفه[75].

5. يسوق الحديث لبيان الاختلاف فيه وترجيح الرواية الصحيحة.

كما فَعل في تَرْجمة مُحمد بن أبي عائِشة مَوْلىً لبني أُمية[76]، فقد قال: قال لنا مُؤمل بن هِشام، قال: حدثنا إسماعيل، عن أيوب، عن أبي قِلابَة، عن النَّبي ﷺ في القِراءة، قال إسماعيل، عن خالِد، قلتُ لأبي قِلابَة: من حَدَّثك هذا؟ قال مُحمد ابن أبي عائِشة مولى لبني أُمية، كان خرج مع بني مَرْوان حيث خرجوا من المَدينة.

وقال لنا مُوسى: عن حَمَّاد، عن أيوب، عن أبي قِلابَة، عن النبيِّ ﷺ.

وقال عُبَيْد الله بن عَمْرو: عن أيوب، عن أبي قِلابة،عن أنس، عن النبيِّ ﷺ، ولا يصح عن أنس.

ومُحمد بن أبي عائِشَةَ هذا وَثَّقه ابن مَعين[77]، وذَكَره ابن حِبَّان في ثِقاتِه[78]، وقال أبو حاتِم الرَّازي: لا بأس به[79]، وأخرَجَ حديثه مُسْلم وأبو داود والنَّسائي وابن ماجة والبُخاري في (القراءة خلف الإمام)[80] وقال ابن حَجَر في (التقريب): ليس به بأس.

هذهِ بَعْض الأغراض التي بسببها يُورد الإمام البُخاري الحَديث في كِتابهِ، والحَقُّ أنَّ البُخاريَّ لا يورد حَديثاً إلا لسَببٍ أرادَه، ولقد سارَ على هذا المَنهج العلماءُ من بَعده وتَفننوا في إيراد الحَديث وزادت الأسباب عندهم، وسنحاول التعرف على أهمها.

6. الحكم على الرجل من خلال حديثه.

وهذا هو الأصل في الحُكم على الرِّجال ومعرفة ضبطه، يقول ابن الصلاح[81]: يعرف كون الراوي ضابطًا بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان فإن وجدنا رواياته موافقة ولو من حيث المعنى لرواياتهم أو موافقة لها في الأغلب والمخالفة نادرة عرفنا حينئذ كونه ضابطًا ثبتًا، وإن وجدناه كثير المخالفة لهم عرفنا اختلال ضبطه ولم نحتج بحديثه والله أعلم.

وقد مثل الخَطيب البغدادي في كتابه الكبير (تاريخ مدينة السلام بغداد) ذلك أحسن تَمْثيل، يُنظر لذلك مثلا ترجمة مُحمد بن بيان بن مُسْلم أبي العباس الثقفي[82].

فقد قال: أخبرني أبو القاسِم الأزهري، قال: حدثنا مُحمد بن عُبَيْد الله بن الشِّخِّير، قال: حدثنا أبو العَبَّاس محمد بن بَيان بن مُسْلم الثَّقفي المَعْروف بابن البَخْتري في مجلس ابن أبي داود سنة ست عشرة، قال ابن الشِّخِّير: وكان ثقة أملى علينا من أصله، قال: حدثنا الحَسَن بن عَرَفَة قال: حدثنا عبد الرَّحمن بن مَهْدي، عن مالك بن أنس، عن الزُّهري، عن أنس قال: لمَّا نَزَلت سُورة التِّين على رسولِ الله ﷺ فَرِحَ له فرحاً شديداً حتى بان لنا شدة فرحه... إلخ.

قال الخَطيب: هذا الحَديث بهذا الإسناد باطل لا أصل له يصح فيما نَعْلم، والرِّجال المَذْكُورون في إسْناده كُلهم أئمة مَشْهُورون عدا محمد بن بيان، ونرى العِلَّة من جهته، وتَوْثيق ابن الشِّخِّير له ليس بشيءٍ، لأن من أورد مثل هذا الحديث بهذا الإسناد قد أغنى أهل العلم أن يَنْظروا في حاله ويَبْحثوا عن أمره ولعله كان يَتَظاهر بالصَّلاح فأحسن ابن الشِّخير به الظَّن، وأثنى عليه لذلك، وقد قال يحيى بن سعيد القطان: ما رأيت الصَّالِحين في شيءٍ أكذب منهم في الحَديث[83].

قلت: والحَديث مَوْضوع ذكره ابن الجَوْزي في المَوْضوعات 249/1 من طريق محمد بن بيان هذا، وذكره السيوطي في اللالئ 236/1، وابن عَراق في تنزيه الشريعة 286/1.

7. بيان ضعيف حديث الثقة المشهور.

والأمثلة على ذلك في تاريخ الخَطيب كَثيرة، يُنظر مثلاً تَرْجمة مُحمد بن عَبد الله بن مُحمد بن عَبْد المَلك بن مُسْلم أبي عبد الله الرَّقاشِي، والد أبي قِلابة[84].

أخرَج له الخَطِيب حَديثاً فقال: أخبرنا مُحمد بن الحُسَيْن القَطَّان، قال: أخبرنا عُثمان بن أحمد الدَّقاق، قال: حَدَّثنا حَنْبل بن إسحاق، قال: حَدثنا محمد بن عبد الله الرَّقاشِي، قال: حَدَّثنا مُعْتَمر بن سُلَيمان، قال: أخبرنا كَهْمَس، عن أبي السَّليل، عن أبي ذر، أنَّ النبيَّ ﷺ قال: **إنِّي لأعلم آيةً لو أخذ النَّاس بها كَفَتْهم** ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾[85].

قلت: والرَّقاشِي هذا ثِقة مَعْروف، أخرَج حَديثه الشَّيخان، وقال فيه الحافظ ابن حجر[86] ثقة من كبار العاشرة[87].

وإسناد هذا الحديث ضَعيف لانقطاعه فإنَّ أبا السليل واسمه ضُرَيْب بن نُقَير لم يدرك أبا ذر[88].

والحديث أخرجه أحمد في مسنده 178/5، والدارمي (2728)، وابن ماجة (4220) والنسائي في الكبرى (11603)، وابن حبان في الصحيح (6669)، والحاكم في المستدرك 492/2، من طريق أبي السليل به.

ونلاحظ أن الخطيب اختار هذا الحديث المرسل له بالرغم من أن الرجل ثقة مشهور كما تقدم.

وكذلك فعل في ترجمة عَباد بن موسى الخُتلي[89]، وترجمة عَبْثَر بن القاسم أبو زبيد الكوفي[90].

8. بيان معلول حديث الثقة المشهور.

قد يبين المُصنف عِلةً وردت في حديث الثقة المشهور ومثال ذلك ما ذكره في ترجمة حَفْص بن غِياث بن طَلْق الكُوفي، وهو من رجال الشَّيْخين[91]، فقد أخرج في ترجمته

أن ابن معين سؤل عن حديث حفص بن غِياث، عن عُبيد الله، عن نافِع، عن ابن عُمر، قال: كُنَّا نأكل ونحن مع رسول الله ﷺ ونَحْن نَمْشي، فقال أبو زكريا: لم يُحدِّث به أحد إلا حَفص وما أراه إلا وهم فيه، وأراه سَمِع حَديث عِمْران بن حُدَيْر فغَلط بهذا[92].

ثم نقل عن الإمام أحمد إعلالَه لهذا الحديث[93].

والحديث أعله الترمذي في (عِلله الكبير)[94] فقال: لا يعرف عن عُبَيْد الله إلا من وجه رواية حَفْص، وإنَّما يُعْرف من حديث عِمران بن حُدَيْر، عن أبي البزري، عن ابن عُمر. وأبو البَزَري اسمه يزيد بن عُطارد[95].

والحديث أخرجه ابن أبي شَيْبة في مُصَنَّفه 205/8، وأحمد 108/2، وعبد ابن حُميد في مسنده (785)، والدارمي في مسنده (2132)، والترمذي (1880) وفي علله الكبير (578)، وابن ماجة في سننه(3301)، والطَّحاوي في شرح معاني الآثار 273/4، وابن حبان في صحيحه (5322) و(5325) من طريق حفص بن غياث، به.

ومثله فعل في ترجمة محمد بن عبد الله بن المثنى بن أنس أبو عبد الله الأنصاري[96].

9. يذكر حديثه لبيان علة في حديثه بدون الحكم على الرجل.

ومثاله ما جاء في ترجمة محمد بن أحمد بن إبراهيم بن خالد، أبي عيسى البصري الشُّلاثائي[97]، فقد ذكر في ترجمته حديثه فقال: أخبرنا القاضي أبو العلاء محمد بن علي الواسطي، وأبو القاسم الأزهَري، وعلي بن أبي علي المُعدَّل، وأبو طاهر محمد بن الحسين بن سعدون البزاز، قالوا: حدثنا أحمد ابن إبراهيم بن شاذان، قال: حدثنا أبو عيسى محمد بن أحمد بن إبراهيم البصري الشُّلاثائي، قال: حدثنا بُنْدار محمد بن بشار، قال: حدثنا يحيى بن سعيد، عن عُبيد الله بن عُمر، عن نافع، عن ابن عُمر، قال: قَضى رَسُول الله ﷺ أنَّ أُمهات الأولاد لا يُبَعْن ولا يُوهَبْن ولا يُورَثن، فإذا مات صاحِبها فهي حُرَّة. قلت- يعني الخطيب-: لم أكتبه إلا بهذا الإسناد والمحفوظ عن ابن عمر، قال: قضى عمر أن أمهات الأولاد[98]...

ومثله فعل في ترجمة محمد بن أحمد بن إبراهيم بن عبد الله أبي بكر البلخي[99].

10. يذكر حديثه لبيان غرابته.

وقد يذكر الحديث لبيان غرابته كما فعل الخطيب في ترجمة مُحمد بن إسحاق بن أبي إسحاق أبي العَباس الصَّفار المعدل[100]، فقد قال بعد أن ذكر شيوخه وتلاميذه: ولم أعرف من حالِه إلا خيراً[101]، ثم ساق حديثه إلى أبي هريرة ﷺ قال: خرج النبي ﷺ متكئًا على علي ابن أبي طالب فاستقبله أبو بكر وعمر فقال له: «**يا علي أتحب هذين الشيخين، قال نعم يا رسول الله، قال: أحبهما تدخل الجنة**».

قال الخطيب عقبة: هذا حديث غريب من حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هُريرة، ومن حديث سُفيان بن عيينة عن أبي الزِّناد، تفرد بروايته الحسن ابن مكي عن ابن عُيينة، ولم نَكْتُبه إلا من حديث مُحمد بن إسحاق الصَّفار عنه[102].

وتنظر أيضاً ترجمة محمد بن أحمد بن الوليد، أبي بكر الكَرابِيسي[103]، فقد ساق الخطيب حديثه بإسناده إلى ابن مسعود ﷺ قوله: لا يزال الناس بخَيْر ما آتاهم العِلم عن عُلمائِهم وكبرائِهم وذوي أسنانِهم، فإذا أتاهم العلم عن صِغارهم وسفلتهم فقد هَلَكوا.

قال الخطيب عقبة: هذا حديث غَريب عَجيب من رواية إبراهيم بن أدهم الزاهد، عن شُعْبة لا أعلم حدَّث به غير سَهْل بن هاشم، وعن سهل سوى ابن الأركون والله أعلم[104].

11. يذكر حديثه لبيان تفرد المترجم بالحديث.

ومثاله ما جاء في ترجمة محمد بن أحمد بن يزيد النرسي فقد قال بعد أن ساق شيوخه وتلاميذه: أخبرنا محمد بن عبد الله بن شَهْريار[105]، قال: أخبرنا سُلَيْمان بن أحمد بن أيوب الطَّبراني[106]، قال: حدثنا أبو عُمر حَفص بن عمر الدُّوري المقرئ، عن أبي مُحمد اليزيدي، عن أبي عَمْرو بن العلاء، عن مُجاهِد، عن ابن عباس أنه كان ينكر على من يقرأ «**وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يُغَلَّ**»[107]... إلخ، ثم نقل قول الطبراني: لم يَروه عن أبي عَمْرو إلا اليزيدي، تفرد به أبو عمر الدوري[108].

والحديث أخرجه أيضاً أبو داود في سننه(3971)، والترمذي في الجامع (3009)، والطبري في تفسيره 7/ 348 وقال الترمذي: حسن غريب.

وقد نقل الخطيب مثل هذا كثير.

وهناك أغراض أُخرى كانت سببًا لإيراد أصحاب التواريخ الحديث في كتبهم، ولا تجدها إلا نادراً عند البخاري وغيره من المتقدمين، ومن هذهِ الأغراض.

12. بيان علو السند.

ونلاحظ ذلك بصورة واضحة عند ابن عساكر في (تاريخ دمشق) فتراه يسوق الأحاديث الكثيرة في كل ترجمة، والمتتبع لهذهِ التراجم يراه يستعمل هذهِ العبارات كثيرًا: (أخبرناه عالياً)(109)، وقال في ترجمة عِيسى بن طَلْحة بن عُبَيْد الله ابن عثمان بعد أن ساق بعض حديثه: ولهذا الحديث عندنا طرق كثيرة بعلو، وغيرها كثير جداً.

13. التفاخر بسعة الرواية.

وهذا كثير عند المتأخرين حيث تراهم شحنوا كتبهم بالرِّوايات الكثيرة، وقد تعدت الأغراض المتقدمة، فتراهم يَروون أحاديث بأسانيدهم إلى خليفة أو أمير أو ووزير أو غير ذلك ممن ليس الحديث صناعته، وهذا كثير في (تاريخ الخطيب) و(تاريخ دمشق) ولا تراه في (تاريخ البخاري)، يُنظر مثلاً ترجمة الخليفة العباس الهادي، وهو موسى بن محمد المهدي بن عبد الله المنصور بن محمد أمير المؤمنين(110)، وترجمة الخليفة العباس الكبير هارون الرشيد أمير المؤمنين(111)، وتنظر ترجمة الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك بن مروان أمير المؤمنين(112).

وفي الختام أقول: إن إيراد الأحاديث النبوية في الكتب التاريخية جاء لوظيفة معينة أرادها المؤلف من ذكره لكل حديث، وقد تطور هذا الأمر وتغيرت الأغراض التي من أجلها يؤتى بالرواية الحديثية، وأن هذا الموضوع يحتاج إلى بحث مستفيض يدرس كل حديث على حدة، حتى يخرج الباحث بنتيجة توصله لمعرفة الأسباب التي من أجلها يورد المؤلف هذه الأحاديث.

هوامش البحث

(1) الرد على البكري 18- 19.

(2) الجامع الكبير 1/ 1.

(3) تهذيب الكمال للمزي 1/ 152.

(4) المصدر نفسه 1/ 153.

(5) تنظر ترجمته في: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 191/7، وطبقات الحنابلة لابن أبي يعلى 271/1، وتاريخ مدينة السلام بغداد للخطيب البغدادي 322/2، والأنساب للسمعاني في (البخاري) 293/1، واللباب لابن الأثير 25/1، وتهذيب الأسماء واللغات للنووي 67، ووفيات الأعيان لابن خلكان 188/4، وتهذيب الكمال للمزي 430/24، وسير أعلام النبلاء للذهبي 391/12، وتذكرة الحفاظ، له 555/2، والوافي بالوفيات للصفدي 206/2، وغيرهم كثير.

(6) تهذيب الكمال للمزي 431/24– 433.

(7) تاريخ الخطيب 324/2، وتهذيب الكمال للمزي 438/24.

(8) تاريخ الخطيب 2/ 324– 325، وتهذيب الكمال 24/ 439– 440.

(9) تقدم تخريجه.

(10) تاريخ الخطيب 325/2، وتهذيب الكمال للمزي 440/24.

(11) تاريخ الخطيب 326/2، وتهذيب الكمال للمزي 441/24.

(12) تاريخ الخطيب 325/2–326، وتهذيب الكمال للمزي 441/24.

(13) يُنظر: تاريخ البخاري، ترجمة محمد بن أبان بن صالح 34/1، وترجمة محمد بن سالم بن أبي سهل الكوفي 105/1، وترجمة محمد بن عمران الأخنسي 202/1، وغيرهما.

(14) المصدر نفسه 429/9.

(15) تنظر: ترجمته في: الأنساب للسمعاني في الخطيب 293/1، وتاريخ دمشق لابن عساكر 22/7، والمنتظم لابن الجوزي 265/8، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي 13/4، والتقييد لابن نقطة 153، والكامل لابن الأثير68/10، ووفيات الأعيان لابن خلكان 92/1، وسير أعلام النبلاء للذهبي 270/18، والوافي بالوفيات للصفدي 190/7، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي 29/4، وطبقات الشافعية للأسنوي 201/1، والبداية والنهاية لابن كثير 101/12، وغيرهم كثير.

(16) تاريخ الخطيب 135/13.

(17) الوافي بالوفيات للصفدي 191/7.

(18) تاريخ الخطيب 13/ 135.

(19) المصدر نفسه 6/ 20.

(20) المصدر نفسه 6/ 22.

(21) المصدر نفسه 2/ 317.

(22) سير أعلام النبلاء للذهبي 18/ 275.

(23) تاريخ الخطيب 2/ 544.

(24) المصدر نفسه.

(25) تهذيب الكمال للمزي 1/ 153.

(26) تاريخ الخطيب 291/1.

(27) المصدر نفسه.

(28) المصدر نفسه.

(29) المصدر نفسه 358/1.

(30) المصدر نفسه 2/ 5.

(31) المصدر نفسه.

(32) تاريخ الخطيب 2/ 7.

(33) المصدر نفسه.

(34) المصدر نفسه 5/ 5.

(35) المصدر نفسه 16/ 529.

(36) المصدر نفسه 6/ 616.

(37) تُنظر: ترجمته في: المنتظم لابن الجوزي 261/10، ومعجم الأُدباء لياقوت الحموي 73/13، ووفيات الأعيان لابن خلكان 309/3، وسير أعلام النبلاء للذهبي 554/20، والعبر له 212/4، وتذكرة الحفاظ 328/4، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي 215/7، وطبقات الشافعية للإسنوي 216/2، والبداية والنهاية لابن كثير 294/12، والنجوم الزاهرة لابن تغري بردي 77/6، وطبقات الحفاظ للسيوطي 474، والدارس للنعيمي 100/1، وشذرات الذهب لابن العماد 239/4، وغيرها كثير.

(38) سير أعلام النبلاء للذهبي 20/ 554.

[39] المصدر نفسه 20/ 554– 555.

[40] المصدر نفسه 20/ 555– 557.

[41]المصدر نفسه 20/ 556.

[42] يُنظر: معجم الأُدباء لياقوت 76/13، وسير أعلام النبلاء للذهبي 558/20، وتذكرة الحفاظ 1335/4، وشذرات الذهب لابن العماد 239/4.

[43] طبقات الشافعية الكبرى للسبكي 223/7.

[44] يُنظر: معجم الأُدباء لياقوت 75/13، ووفيات الأعيان لابن خلكان 311/3، وسير أعلام النبلاء للذهبي 570/20، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي 223/7.

[45] تاريخ دمشق 1/ 5.

[46] تاريخ دمشق المجلد 66/ 3.

[47] تاريخ دمشق لابن عساكر68/ 53.

[48] المصدر نفسه 68/ 84.

[49] المصدر نفسه 68/ 88.

[50] المصدر نفسه 69/ 5– 7/ 296.

[51] تاريخ البخاري الكبير 1/ 62.

[52] المصدر نفسه 63/1– 64، والحديث في سنن أبي داود أيضاً 500.

[53] الجرح والتعديل 4/8.

[54] الثقات لابن حبان 131/9.

[55] تهذيب الكمال 22/26.

[56] الكاشف 196/2، وميزان الاعتدال 631/3.

[57] تهذيب التهذيب 317/9.

[58] تقريب التهذيب 284/3.

[59] ويشتبه اسمه باسم الصحابي محمد بن مسلمة الأنصاري. يُنظر: التقريب 318/3.

[60] تاريخ البخاري 1/ 239.

[61] الضعفاء الكبير 4/ 140.

[62] تحرف في المطبوع إلى (لينة)، وما أثبتناه يشهد له ما جاء بعده.

(63) في المطبوع (لا يعرفه) بالياء والصواب ما أثبتناه.

(64) ميزان الاعتدال 4/ 41.

(65) تاريخ البخاري الكبير 4/ 6.

(66) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 40/ 469.

(67) الضعفاء الكبير 2/ 122.

(68) الكامل لابن عدي 3/ 285.

(69) الضعفاء والمتروكين 2/ 17.

(70) ميزان الاعتدال 2/ 202.

(71) التقريب 65/2.

(72) التاريخ الكبير 656/1.

(73) التقريب 304/3.

(74) التاريخ الكبير للبخاري 1/ 213.

(75) الجرح والتعديل: 284/8.

(76) تاريخ البخاري 207/1.

(77) تاريخ الدارمي، الترجمة 782.

(78) الثقات لابن حبان 374/5.

(79) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 245/8.

(80) يُنظر: ترجمته في تهذيب الكمال 430/25.

(81) مقدمة ابن الصلاح 116.

(82) تاريخ الخطيب 2/ 452.

(83) المصدر نفسه 2/ 453.

(84) تاريخ الخطيب 3/ 412.

(85) سورة الطلاق [آية 2].

(86) التقريب 273/3.

(87) تُنظر ترجمته في تهذيب الكمال للمزي 551/25.

(88) تهذيب الكمال للمزي 310/13.

(89) تاريخ الخطيب 404/12.

(90) المصدر نفسه.

(91) تُنظر ترجمته في الطبقات الكبرى لابن سعد 389/6، والتاريخ الكبير للبخاري 370/2، والجرح والتعديل لابن أبي حاتم 185/3، وتاريخ الخطيب 12/ 402، وتهذيب الكمال للمزي 56/7، والتقريب لابن حجر 305/1.

(92) تاريخ الخطيب 9/ 76.

(93) المصدر نفسه 9/ 77.

(94) ترتيب العلل 310– 311.

(95) تهذيب الكمال للمزي 73/33.

(96) تاريخ الخطيب 405/3.

(97) المصدر نفسه 84/1.

(98) المصدر نفسه 85/2، والحديث المرفوع أخرجه الدارقطني في سننه 134/4 من طريق عبد الله ابن دينار، به.

والرواية الموقوفة التي أشار إليها أخرجها الإمام مالك في موطئه (2248)، والدارقطني في سننه 134/4، والبيهقي في السنن الكبرى 93/10.

(99) تاريخ الخطيب 93/2.

(100) تاريخ الخطيب 53/2.

(101) المصدر نفسه.

(102) المصدر نفسه، والحديث موضوع وآفته الحسن بن مكي كما بين ابن الجوزي في موضوعاته 1/ 324 بعد أن ساقه من طريق الخطيب.

(103) تاريخ الخطيب 239/2.

(104) المصدر نفسه 239/2.

(105) تاريخ الخطيب 247/2.

(106) معجم الطبراني الصغير (803)، والأوسط 6/ (5309).

(107) قراءة المصحف (يَغُل)، آل عمران 161.

(108) تاريخ الخطيب 247/2.

(109) يُنظر: ترجمة أيوب بن محمد بن محمد، ابن الميمون الصوري 117/10.

(110) تاريخ الخطيب 7/15.

(111) المصدر نفسه 11/16.

(112) تاريخ دمشق لابن عساكر 164/67.

فهرس المصادر

1. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبد البر، يوسف بن عبد الله (ت: 365هـ)، تحقيق علي البجاوي، القاهرة.
2. الأنساب، للسمعاني، أبي سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور (ت: 562هـ)، تقديم وتعليق عبد الله عمر البارودي، دار الجنان، بيروت، ط- الأولى 1408هـ.
3. البداية والنهاية، لابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ)، القاهرة 1351-1358هـ.
4. التاريخ، رواية عباس الدوري، تحقيق أحمد محمد نور سيف، مكة المكرمة 1979م.
5. تاريخ أسماء الثقات، لابن شاهين، عمر بن أحمد (ت: 385هـ)، تحقيق الشيخ صبحي السامرائي، الدار السلفية، الكويت، ط- الأولى 1984م.
6. تاريخ الإسلام، للذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2003م.
7. تاريخ مدينة السلام بغداد، للخطيب البغدادي، أحمد بن علي (ت: 463هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2001م.
8. تاريخ دمشق، لابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (ت: 571هـ)، تحقيق عمر العمروي، دار الفكر، بيروت- لبنان 1415هـ.
9. التاريخ الكبير، للبخاري، تحقيق عبد الرحمن المعلمي اليماني، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن 1380هـ، تصوير دار الكتب العلمية، بيروت.
10. تحرير تقريب التهذيب، للدكتور بشار عواد معروف والشيخ شعيب الأرنؤوط، موسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط- الأولى 1997م.
11. تذكرة الحفاظ، للذهبي، محمد بن أحمد (ت: 748هـ)، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، تصوير دار إحياء التراث العربي، بيروت.

12. تقريب التهذيب، لابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت 1417هـ.
13. تهذيب التهذيب، لابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني (ت: 852هـ)، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن 1325هـ، تصوير دار صادر، بيروت.
14. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، جمال الدين أبي الحجاج يوسف (ت: 742هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة.
15. الثقات، لابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد السبتي (ت: 354هـ)، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن، ط- الأولى 1393هـ.
16. الجامع الكبير،للترمذي، محمد بن عيسى بن سورة (ت: 279هـ)، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط- الأولى 1996م.
17. السنن، لأبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275هـ)، دار الجيل، بيروت- لبنان 1988م.
18. السنن، لابن ماجة، محمد بن يزيد، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، ط- الأولى 1998م.
19. السنن، للنسائي، أحمد بن شعيب بن علي (ت: 303هـ) دار الحديث، القاهرة 1987م.
20. السنن الكبرى، للنسائي، أحمد بن شعيب (ت: 303هـ)، تحقيق كسروي والبغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت 1991م.
21. سير أعلام النبلاء، للذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، أشرف على تحقيق الكتاب شعيب الأرنؤوط، موسسة الرسالة، بيروت، ط- الحادية عشرة 2001م.
22. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي، عبد الحي (ت: 1089هـ)، طبعة القاهرة 1350هـ.
23. الصحيح، للبخاري، محمد بن إسماعيل (ت: 256هـ)، طبعة دار الشعب، القاهرة.
24. الصحيح (الإحسان في ترتيب صحيح ابن حبان)، لابن حبان، محمد بن حبان البستي (ت: 354هـ)، تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط- الأولى 1988م.

25. الصحيح، لمسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: 261هـ)، طبعة إستانبول 1329هـ، تصوير دار الفكر، وطبعة الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
26. الضعفاء الكبير، للعقيلي، محمد بن عمرو (ت: 322هـ)، تحقيق عبد المعطي قلعجي، ط- الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت 1984م.
27. طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، عبد الوهاب بن علي (ت: 771هـ)، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي، القاهرة 1964- 1976م.
28. الكامل في الضعفاء، لابن عدي، عبد الله (ت: 635هـ)، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الفكر، بيروت، ط- الأولى 1984م.
29. اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير، عز الدين علي بن محمد (ت: 630هـ)، دار صادر، بيروت.
30. المسند، للإمام أحمد بن حنبل، المطبعة الميمنية بمصر 1313هـ.
31. معجم البلدان، للحموي، ياقوت بن عبد الله الرومي البغدادي (ت: 626هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان 1979م.
32. المقدمة، لابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن (ت: 643هـ)، تحقيق الدكتور نور الدين العتر، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ط- الثانية، 1972م.
33. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي (ت: 597هـ)، دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن 1357-1359هـ.
34. ميزان الاعتدال، للذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
35. الوافي بالوفيات، للصفدي، خليل بن أيبك (ت: 674هـ)، نشر جمعية المستشرقين الألمانية، بعناية جماعة من المحققين العرب والمستشرقين، بيروت 1962-1983م.
36. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، أحمد بن محمد (ت: 808هـ)، دار صادر، بيروت 1978م.

الشَّهادة وشروطها في عقد النكاح في الفقه الإسلامي

م.م.هناء سعيد جاسم

كلية التربية للبنات

المقدمة

الحمد لله... الشهيد على كل شيء... والصلاة والسلام على سيدنا محمد خير الأنام أجمعين، وعلى آله وصحبه أجمعين...

أما بعد...

الإنسان كائن اجتماعي... يسعى إلى إشباع رغباته وتحقيق مصالحه ولو أدى ذلك إلى الاعتداء على الآخرين والمساس بحقوقهم فكان القضاء ضرورة، إذ هو السبيل إلى إثبات حقوق الفرد في هذا المجتمع.

لقد رفع الله تعالى من شأن الشهادة ونسبها إلى نفسه وشرف بها ملائكته بقوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ١٨ ﴾[1].

ولقد أولت الشريعة الإسلامية الشهادة اهتماماً بالغاً فوضعت لها قواعد على جانب كبير من الدقة بغية الوصول إلى إحقاق الحق وإقامة العدل في المجتمع الإسلامي خاصة وفي المجتمع العالمي عامة.

والشهادة لا تقتصر أهميتها على القاضي وحده، بل هي تهم كل من يحتكم إليه، ويقصده الناس لفض النزاعات على سبيل الإحسان، والتعاون على البر والتقوى، وهي مهمة أيضاً لكل مسلم لكي يقيم حياته على منهاج واضح يبعده عن الزلل، ويعرف الآثار التي تترتب على الشهادة فيما لو وقف لأدائها، أو طلب منه الإدلاء بها، فيتثبت عند أدائه لشهادته، ويخاف الله فيها، ومع هذه الأهمية للشهادة فقد يرجع الشاهد عن شهادته، وهذا أمر في غاية الخطورة ينبغي بحثه، وتوضيحه.

لقد قسمت بحثي على مبحثين وهي كما يأتي:

المبحث الأول: ماهية الشهادة في اللغة والاصطلاح، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الشهادة في اللغة.

المطلب الثاني: الشهادة في الاصطلاح.

أما المبحث الثاني: شروط الشهود في عقد النكاح، حكم الإشهاد على النكاح، وفيه مطلبين:

المطلب الاول: شروط الشهود في عقد النكاح.

المطلب الثاني: حكم الإشهاد على عقد النكاح.

ثم جاءت الخاتمة التي تضمنت النتائج التي انتهيتُ إليها والمصادر المراجع.

وقد الزمني البحث الوقوف على طائفة كبيرة من المصادر من كتب الفقه والتفسير والحديث واللغة والتراجم، وقصدت من ذلك إثبات ما أردت إثباته ونقض ما نرجح نقضه ووهنه.

وأخيرا فأني لا انشد الكمال لهذا البحث إنما الكمال لله تعالى بل حسبي أني جهدت وجاهدت فان أصبت فمن الله التوفيق والعون نشكره ونحمده... وان أخطأت فأني سعيت راجيةً من رحمته العفو والغفران...

وأخيرا وفقنا الله وإياكم إلى خدمة الإسلام والوصول إلى هدفه ان شاء الله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم.

المبحث الأول
ماهية الشهادة في اللغة والاصطلاح

المطلب الأول: تعريف الشهادة في اللغة

وردت لفظة الشهادة في كتب اللغة بعدة معانٍ منها:

1. الحضور[2] ومنه قوله ﷻ: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[3] أي من كان حاضراً في الشهر مقيماً فليصم.

وقوله ﷻ: ﴿وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝٧﴾[4]، أي حضور. ويقال: شَهِدَ المكان، وشَهِدَ الحرب أي حضرها[5]. وشَهِدَ المجلس أي حَضَره وعايَنَه[6] و«المَشْهَدَ والمَشْهَدُ والمَشْهُدَةُ بالفتح في الكل وضم الهاء في الأخير مَحضرُ الناس ومجمعهم ومشاهد مكة المواطن التي يجتمعون بها»[7] والشاهد يرى ما لا يرى الغائب أي الحاضر يعلم ما لا يعلمه الغائب[8]، والشهيد من أسماء الله تعالى «الأمين في الشهادة»[9]. والشاهد هو النبي ﷺ[10].

والاسم الشهادة: هي مصدر شهد بمعنى آخر[11] وعليه تكون الشهادة بمعنى الإخبار الذي يتعلق بمعين.

2. المعاينة والمشاهدة[12] ومنه قوله ﷻ: ﴿قَالُوا۟ تَقَاسَمُوا۟ بِٱللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُۥ وَأَهْلَهُۥ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِۦ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِۦ وَإِنَّا لَصَـٰدِقُونَ ۝٤٩﴾[13].

و(شَاهَدَهُ) مُشاهَدةً أي (عايَنَهُ) كَشَهِدَهُ[14] ولهذا قيل أن الشهادة مشتقة من المشاهدة التي تبنى عن المعاينة.

ومما ورد من المعاني العديدة للشهادة في اللّغة يبدو لي أنها لا تنافي بينها فالشَّهادة في معناها اللغوي تتضمن معنى حضور الواقعة ومعاينتها والعلم بها علماً حقيقياً وكذا كلام الشاهد وقوله وخبره وإعلامه وبيانه.

المطلب الثاني: الشهادة في الاصطلاح

اختلف العلماء في تعريفها تبعاً لاختلافهم في الأحكام المتعلقة بها عندهم:

1. فعرَّفها الحنفية بأنها: «إِخبارُ صِدقٍ لإثباتِ حَقٍ بِلَفظِ الشَّهادَةِ في مَجلِسِ القَضاء»[15].
2. عرَّفها المالكية: «إِخبارُ عَدْلٍ حاكِماً بِما عَلِمَ ولو بِأَمرٍ عامٍ لِيَحكُمَ بِمُقتَضاه»[16].
3. عرَّفها الشَّافعية بأنها: «إِخبارٌ عَن شَيٍء بِلَفظٍ خاص»[17].
4. عرَّفها من الحنابلة أبو النَّجا المّقدسِيّ[18] بقوله: «إِخبارُ شَخصٍ بِما عَلِمَهُ بِلَفظٍ خاص»[19].
5. أما عند الزّيدية فإنها: «إِخبارٌ عَمّا عَلِمَ بِلَفظِ الشَّهادة»[20]. وبما يقارب هذا التعريف عرفها ابن حزم الظاهري[21] الا انه لم يشترط الإخبار بِلفظ الشَّهادة[22].
6. أما عند الأمامية فإنها: «إِخبارٌ بِلَفظِ الشَّهادةِ»[23].
7. أما عند الإباضية فقد عرَّفوها بأنها: «قَولٌ بِحيث يُوجِبُ عَلى الحاكِمِ سَماعَ الحُكمِ بِمُقتَضاه إِن عَدَلَ قائِلهُ»[24].

يبدو لي ان هذه التعاريف متقاربة وبمعنى واحد، فالراجح منها هو: إِخبارُ صِدقٍ لاثبات حقِ الغير على الغير في مجلس القضاء.

المبحث الثاني
شروط الشهود في عقد النكاح، حكم الاشهاد على النكاح

وفيه مطلبين:

المطلب الأول: شروط الشهود في عقد النكاح

من أجل التوثيق في حفظ الأموال والأعراض والأنفس من أن تنال بغير حق اعتبرت أحوال الشهود بخلوهم عما يوجب تهمة وعليه اشترطت شروط عامة للشهادة في عقد النكاح، ينبغي أن يتصف بها الشاهد وهي البلوغ، والإسلام، والعقل، والعدالة، والعلم بالمشهود، واليقظة، والنطق، والحرية، والعدد والذكورة، وسنتناول كل شرط من هذه الشروط:

أولاً: الإسلام

لابد عند البحث في هذا الشرط أن نعرض آراء العلماء في اشتراط الإسلام في الشاهد حين يشهد على المسلم، ومن ثم نعرض آراء العلماء في شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض في ما يأتي:

يُشترط في الشهادة على المسلم أن يكون الشاهد مسلماً وعليه فلا شهادة لغير المسلم عليه مطلقاً[25]، وبه قال عكرمة والحسن البصري والاوزاعي وهو رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما وسعيد بن المسيب والنخعي.

وإليه ذهب جمهور الفقهاء وحجتهم في ذلك: قوله ﷻ: ﴿**وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ**﴾[26]، وقوله تعالى: ﴿**وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ**﴾[27].

وهنا يبين الباري عز وجل في الآيتين ان يكون الشاهد عدلاً مسلماً وعليه لا تقبل شهادة الكافر لانه ليس بعدل، وكذلك قوله ﷻ: ﴿**مِن رِّجَالِكُمْ**﴾[28] إذ إن الخطاب توجه إلى المسلمين فاقتضى ذلك كون الإيمان شرطاً في الشهادة على المسلمين[29].

وأما ما ورد في السُنة النّبوية قولُه ﷺ: «**لا تَجوزُ شَهادةُ أهلُ دينٍ على أَهلِ دينٍ آخر إلا المسلمين فإنها تجوز على جميع الملل**»[30].

ذهب الحنابلة والشافعية والظاهرية إلى اشتراط الإسلام في الشاهد على هذا النكاح[31] «ان النكاح لا ينعقد إلا بشهادة مسلمين سواء كان الزوجان مسلمين أو الزوج وحده نص عليه احمد وهو قول الشافعي»[32].

ثانيا: البلوغ

من الشروط التي يجب أن تتوفر في قبول شهادة الشاهد أن يكون بالغاً وعليه لا تقبل شهادة الصبي حتى يبلغ.

و به قال عمر وعثمان وابن عباس ﷺ وسالم والقاسم بن محمد والشعبي وأبن سيرين ومكحول وأبي ثور وداود[33]. واليه ذهب الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية والزيدية[34].

أما المالكية فانهم قد اشترطوا البلوغ في الشاهد ايضاً الا انهم أجازوا شهادة الصبيان في الجراح ما لم يختلفوا ولم يتفرقوا.

وكذلك عمل الصحابة وفقهاء المدينة بشهادة الصبيان على تجارح بعضهم بعضا، وهذا هو الراجح. فإن الرجال لا يحضرون معهم في لعبهم، ولو لم تقبل شهادتهم وشهادة النساء منفردات لضاعت الحقوق وتعطلت وأُهملت مع غلبة الظن أو القطع بصدقهِ، ولاسيما إذا جاءوا مجتمعين قبل تفرقهم ورجوعهم إلى بيوتهم وتواطئوا على خبر واحد، وفرّقوا وقت الاداء واتفقت كلمتهم، فإن الظن الحاصل حينئذ من شهادتهم أقوى بكثير من الظن الحاصل من شهادة رجلين. وهذا مما لا يمكن دفعهُ وجحدهُ، فلا نظن بالشريعة الكاملة أن تُهمِلُ مثل هذا الحق وتضعهُ مع ظهور أدلتهُ وقوتها، وتقبلهُ مع الدليل الذي هو دون ذلك[35].

وأضاف الإمام مالك القتل أيضا[36]، وأستدل جمهور الفقهاء على عدم قبول شهادة الصبي مطلقاً بالقران الكريم والسنة النبوية:

أما من القران الكريم فالآيات كثيرة منها:

قوله ﷻ: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[37].

وقوله ﷻ: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[38].

وجه الدلالة من الآيات: دلَّت إن الشاهد ينبغي ان يكون رجلاً عدلاً مرضيا والصبي خلاف ذلك، لا يسمى رجلاً ولا يعد عدلاً ما لم يجمع شروط العدالة وهو ممن لا يرضى كذلك[39].

أما في السُّنة النَّبوية ما صحَّ قوله عن عائشة ﷺ عن النبي ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عَن ثَلاثة عَنِ النّائِم حتّى يَستَيقِظ وعَن الصّغير حَتى يَكبر وعَن المَجنون حَتى يَعقِل أو يَفيق**»[40].

وجه الدلالة في الحديث الشريف ان الصبي ليس بمكلف حتى يبلغ، وعليه فلا شهادة له ما لم يبلغ لان البلوغ شرط قبول الشاهد.

ثالثاً: العقل

مما يجب مراعاته أيضا أن يكون الشاهد عاقلاً بحيث يكون قادراً على استيعاب الواقعة والإدلاء بشهادته فيها وعليه فلا تقبل شهادة المجنون والمعتوه وهذا أمر مجمع عليه بين الفقهاء[41] واستدلوا عليه بما يأتي:

قوله ﷺ: «**رُفِعَ القَلَمُ عَن ثَلَاث... وَعَنِ المَجنون حَتّى يَعقِلَ أو يَفيق**»[42].

وجه الدلالة لهذا: رفع الشارع التكليف عن هؤلاء بسبب عدم وجود مناطه وهو العقل والمجنون من جملتهم.

إن العقل هو أساس جميع التصرفات وبانعدامه تنعدم أهلية التصرف فلا تقبل عبادته وتعد كالملغاة لعدم القصد أصلاً كما ان قول غير العقل لا يعول عليه لأنه قد يقول قولاً لا أساس له من الصحة وبالتالي لا يؤتمن على حفظ الحقوق به على غيره أما من كان مجنوناً ويفيق أحياناً فتجوز شهادته حال إفاقته عند الحنفية والحنابلة والإمامية والاباضية بشرط تيقن حضور ذهنه واستكمال فطنته[43].

رابعاً: العدالة

اختلف الفقهاء في اشتراط عدالة الشهود في عقد النكاح على قولين:

القول الأول: اشتراط العدالة فيهم.

وإليه ذهب الشافعية والظاهرية والحنابلة في إحدى الروايتين إلا أن متأخري الحنابلة لم يذكروا الا شرط العدالة في الشهود مما يدل على استقرار مذهب الحنابلة على اشتراط العدالة وهذا ايضا مذهب الزيدية وان كان منهم من يقول بجواز شهادة الفاسق مطلقاً ومنهم من يقيدها بعدم وجود العدل في البلد[44].

والمقصود بالعدالة عند مشترطيها العدالة الظاهرة ولهذا تصح شهادة مستور الحال ومن لا يكون ظاهر الفسق وعللوا ذلك بان النكاح يكون في القرى والبوادي وبين عامة الناس ممن لا يعرف حقيقة العدالة فاعتبار ذلك يشق على الناس بظاهر الحال وكون الشاهد مستور الحال لم يظهر عنه فسق فان تبين بعد العقد انه كان فاسقاً لم يؤثر ذلك في صحة العقد لان الشرط لصحة العقد كون الشاهد عدلاً حسب الظاهر بالمعنى الذي بيناه حال انعقاد العقد وقد تحقق ذلك فلا يضر زوال عدالة الشاهد بعد ذلك[45] وحجتهم لا تشترط

العدالة في شهود النكاح وورد الحديث الشريف: وهو قوله ﷺ: «**لا نِكاحَ إلا بِولِيّ وَشاهِدَي عَدْل**»[46] ولأن النكاح لا يثبت بشهادة الفاسق لان قبول الشهادة مبني على الصدق ولا يظهر الصدق إلا بالعدالة لان الخبر من ليس بمعصوم عن الكذب يحتمل الصدق والكذب ولا يقع الترجيح إلا بعدالة الشاهد فكان اشتراط العدالة في الشاهد مما يقضي به الاحتياط وصيانة الانكحة من الجحود[47].

القول الثاني: عدم اشتراط العدالة.

لا تشترط العدالة في شهود النكاح فيصح بشهادة شاهدين فاسقين وهذا مذهب الحنفية لان الأصل عندهم أن كل من يصلح أن يكون قابلاً للعقد بنفسه ينعقد النكاح بشهادته وكل من يصلح ان يكون ولياً في نكاح يصلح ان يكون شاهداً في ذلك النكاح وبناء على هذا الأصل عند الحنفية قالوا: ينعقد النكاح ويصح بشهادة الشاهدين الفاسقين لانطباق هذا الأصل عليهما[48].

الراجح في اشتراط عدالة الشاهد:

والراجح اشتراط العدالة الظاهرة في الشاهد لورود الحديث الشريف «**لا نِكاحَ إلا بِولِيّ وشَاهِديَ عَدْلٍ**»[49] بعدالة الشاهد ولكن تقبل شهادة مستور الحال وهو من لا يكون ظاهر الفسق باعتبار عدالته الظاهرة لعدم ظهور الفسق منه ولكن تجوز شهادة الفاسق في النكاح اذا تعذر وجود الشاهد العدل لغلبة الفسق على الناس أو لجهل طرفي عقد النكاح بحال الشاهد أو نحو ذلك من الأعذار المقبولة شرعاً ويدل على ذلك قول ابن قدامة: فإذا تبين بعد العقد انه كان فاسقاً لم يؤثر ذلك في العقد[50].

خامساً: سماع الشهود

يشترط ان يكون الشاهد سميعاً فاذا سمع أمراً فله ان يشهد بشرط ان يستوعب الكلام الحاصل من الشهود له والمشهود عليه ويتيقن من ذلك وبهذا قال ابن عباس وشريح وعطاء وربيعه والليث بن أبي ليلى وإليه ذهب الفقهاء[51].

وحجتهم في ذلك: قوله ﷻ: ﴿إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٨٦﴾﴾[52].

وجه الدلالة من الآية الكريمة ان الشاهد لا يجوز له ان يشهد بحق الا ان يكون عالماً به وطريق العلم بالأقوال هو السماع. وعن ابن عباس قال سُئل النبي ﷺ عن الشهادة هل ترى الشمس قال نعم. قال على مثلها فأشهد أو دع. وقال رسول الله ﷺ الناس معادن والعرق دساس وأدب السوءِ كعرق السوء(53).

واستدلوا من الحديث ايضا ان الشاهد اذا كان سميعاً جاز له ان يشهد بما سمع وإلا فلا لأنه ﷺ قد اشترط العلم المشهود به ومن طرقه السماع هذا اذا كان المشهود به متعلقاً بقول فلا تقبل فيه شهادة الأصم(54).

أما إذا كان متعلقاً بفعل فتجوز شهادة الأصم لانتفاء الحاجة إلى السمع حينئذ(55).

الشهادة عن طريق التسامع:

الشهادة بالتسامع هي لقب لِما صرَّح الشاهد فيه باستناد شهادته من غير معين فتخرج شهادة البت والنقل(56).

وقبلت استحساناً والقياس ان لا تقبل لان شرط الشاهدين يعاين المشهود به بنفسه لا بغيره ولكن جازت استحساناً في مواضع مخصوصة تتعلق بها أحكام تبقى على انقضاء الأزمان فقامت الشهرة مقام المعاينة لأنها أمور ترجع إلى اسباب لا تدرك بالمشاهدة فجازت الشهادة عليها بالتسامع والشهرة وإلا أدى ذلك إلى الحرج وتعطيل الأحكام(57).

وقد اشترط جمهور الفقهاء منهم الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة والزيدية والاباضية ان يسمع الشاهد ذلك من جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب(58).

سادساً: حصول العلم بالمشهود عن طريق الرؤية.

يشترط في الشاهد ان يكون بصيراً لكي تقبل شهادته، أما إذا كان أعمى فقد حصل في قبولها الخلاف التالي وسنتناوله كما يلي:

الأول- شهادة الأعمى على الأقوال:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قبول شهادة الأعمى إذا تيقن الصوت وبه قال علي وابن عباس وجابر بن عبد الله وشريح والقاسم بن محمد والشعبي وابن سيرين وعطاء والزهري ويحيى بن سعيد وربيعة وإسحاق والليث وابن المنذر وداود. واليه ذهب مالك واحمد وابن حزم والاباضية(59).

واشترط الشافعية أن يكون الشاهد بصيراً حتى يصح النكاح بشهادته ذلك بان المشهود عليه وهو الإيجاب والقبول من العاقدين قول، والأقوال لا تثبت إلا بالمعاينة والسماع ولكن هناك وجه في مذهب الشافعية بانعقاد النكاح صحيحاً بشهادة الأعمى(60).

وعند الحنابلة ينعقد النكاح صحيحاً بشهادة الأعمى وعلى هذا فكون الشاهد بصيراً ليس بشرط لقبول شهادته في النكاح ولكن هذا إذا تيقن الشاهد الأعمى الصوت وعلم صوت المتعاقدين على وجه لا يشك فيهما كما يعلم ذلك من يراهما(61).

وإليه ذهب الحنفية: «وكذا بصر الشاهد ليس بشرط فينعقد النكاح بحضور الأعمى»(62)، وهذا أيضاً مذهب الظاهرية فقد قال ابن حزم الظاهري: وشهادة الأعمى مقبولة كالصحيح(63).

الثاني- النطق:

اشترط الحنابلة ان يكون شاهد النكاح متكلماً فلا يصح النكاح بشاهدين أخرسين معللين ذلك بعدم إمكان الأداء منهما(64)، ولابد ان يكون الشاهد قادرا على الكلام، فإذا كان اخرس لا يستطيع النطق فان شهادته لا تقبل، ولو كان يعبر بالإشارة وفهمت اشارته إلا إذا كانت الشهادة بخطه، وهذا عند ابي حنيفة واحمد والصحيح من مذهب الشافعي(65).

وعند الحنفية: ينعقد النكاح بشهادة المعتقل لسانه والأخرس ان كان يسمع(66).

والإسلام ذكر انه لا خلاف في اشتراط الشاهد في النكاح اذا كان الزوجان مسلمين اما إذا

كان الزوج مسلماً والزوجة غير مسلمة يجوز نكاحها كاليهودية والنصرانية فهل يشترط في الشاهد على نكاحهما ان يكون مسلماً؟

وحجتهم قال رسول الله ﷺ: «**لا نِكَاحَ إلا بِوَلِيّ وَشَاهِدَي عَدْل**»(67)، لانه نكاح مسلم فلم ينعقد بشهادة ذي دين كنكاح المسلمين(68).

إن قبول شهادة أهل الكتاب في ما بينهم يحقق مصلحة وهي دفع شرهم ببعضهم ويحال الحقوق منهم اليهم بقول من يرضونه هذا من تمام مصالحهم وهو غير مخالف للشريعة ولحكم الله.

سابعاً: حرية الشاهد

الحرية ليست شرطاً في شاهد النكاح وبهذا صرح الحنفية والظاهرية خلافاً والشافعية فعندهم لا يصح النكاح بشهادة عبدين(69) حيث ذكروا في كتب الشافعية انه لا ينعقد النكاح بمن لا يظهر إسلامه وحريته، بأن يكون في موضع يختلط فيه المسلمون بالكفار والأحرار بالعبيد ولا غالب. وتردد الشيخ أبو محمد في مستور الحرية، والصحيح الأول، بل لا يكتفى بظاهر الإسلام والحرية بالدار حتى يعرف حاله فيهما باطنا. هذا مقتضى كلام البغوي وغيره، وفرقوا بأن الحرية يسهل الوقوف عليها، بخلاف العدالة والفسق(70).

والرأي الذي أرجحه قبول شهادة العبد وانعقاد النكاح وصحته بهذه الشهادة اذ لا دليل على عدم قبولها.

المطلب الثاني: حكم الأشهاد على عقد النكاح

اختلف الفقهاء في لزوم الشهادة على عقد النكاح إلى ثلاثة آراء:

الرأي الأول:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى إن الإشهاد شرط في صحة عقد النكاح ولا يصح العقد بدونه كما اشترطوا أيضا مقارنة الشهادة للعقد، روي هذا عن عمر وعلي وابن عباس وسعيد بن المسيب وجابر بن زيد والحسن البصري والنخعي(71) وقتادة وعطاء والثوري والشعبي وابن المبارك والاوزاعي(72).

والى هذا الرأي ذهب الحنفية والشافعية وهو المشهود من مذهب احمد وعليه أصحابه وهو مذهب الزيدية والظاهرية والأباظية[73]. وأما المالكية فأنهم قد اشترطوا الإشهاد أيضا الا أنهم لم يشترطوا مقارنته للعقد بل يؤمر به قبل الدخول وهذا رواه عن الإمام احمد[74].

هذا فالشهادة عندهم شرط لصحة العقد وهذا ما قاله جمهور الفقهاء إلا أنها شرط تمام يؤمر بها قبل الدخول ولهذا ذهب المالكية إلى أن الزوج اذا دخل بزوجته دون إشهاد فرق بينهما وحد الزنا– إن لم يفش الدخول ولم يعذرا بجهل وإلا فلا حد للشبهة وبهذا تحقق لنا من خلال كتب المالكية أن رأيهم في حكم الإشهاد على عقد النكاح موافق رأي الجمهور الفقهاء إلا أنهم لم يشترطوا مقارنة الشهادة للعقد وإنما يؤمر بها قبل الدخول كما تحقق لنا أيضاً ما نقل عن المالكية في غير كتبهم من انهم لم يشترطوا الإشهاد في النكاح[75].

أدلة أصحاب هذا الرأي:

استدلوا بالسنة النبوية الشريفة:

فقد استدلوا بأحاديث الرسول محمد ﷺ بأحاديث عديدة منها:

- ما روي عن أم المؤمنين عائشة ﵂: «**لا نكاح إلابولي وشاهدي عدل**»[76].
- ما روي عن أبي هريرة ﵁ «**لا نكاح إلا بأربعة خاطب وولي وشاهدين**»[77].
- ما روي عن بن عباس ﵁: «**لا نكاح الا ببينه**»[78].

الأدلة من الأحاديث السابقة:

أن رسول الله ﷺ قد نفى صحة عقد النكاح اذا لم يشهد علية, والنفي هو صحة نفي صحة لا نفي كمال. فدلت هذه الأحاديث الشريفة على وجود الأشهاد في النكاح ولزومه، وان عقد النكاح لا يصح بغير إشهاد عليه.

- وبما روي عن ابن عباس ﵁ أن رسول الله ﷺ قال: «**البغايا اللاتي ينكحن انفسهن بغير بينة**» رواه الترمذي، والبيهقي مرفوعاً وموقوفاً والراجح الموقوف[79].

وجه الدلالة:

وصف النبي ﷺ النساء اللاتي ينكحن أنفسهن بالبغايا لأنهن لم ينكحن انفسهن ببينةٍ دليل على البينة شرط في صحة عقد النكاح، وبدونها يكون سفاحاً، وعليه لو لم تكن الشهادة شرطاً في النكاح لم يكن بغايا بدونها.

فقد شرع الإشهاد في النكاح من أجل التوثيق والاحتياط لا بضاع، وصيانة للأنكحة من الجحود، ولأن النكاح عقد يتعلق بهِ حق غير الزوجين وهو الولد فلا بد من اشتراط الشهادة على عقد النكاح لئلا يجحد الولد أحد فيضيع نسبهُ، إضافة إلى أنها تدفع الشهادة تهمة الزنا عن الزوجين، فدرأً للتهمة وتمييزاً للنكاح عن السفاح شرعتهُ الشهادة في النكاح[80].

الرأي الثاني:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى عدم اشتراط الأشهاد على النكاح، ويصح العقد بدونه روي هذا عن داود بن علي الظاهري، وزيد بن علي[81]. وهذا مذهب الامامية[82].

واستدلوا بالقرآن والسنة:

أما القرآن:

فقد ورد فيه العديد من الآيات في شأن الزواج لا تشترط الإشهاد عليهِ منها:

ولــه تعــالى: ﴿فَانكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ﴾[83].

وقوله تعالى ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ ۚ إِن يَكُونُوا۟ فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٣٢﴾﴾[84].

وجه الدلالة:

إن الله عز وجل قد أمر بالزواج في هاتين الآيتين ولم يأمر بالإشهاد عليه، ولو كان واجباً لأمر بهِ وجعلهً شرطاً لصحة النكاح، ولا يصح تقيد هاتين الآيتين بالإشهاد إلا بدليل عليه، فيبقى العمل بهما على إطلاقها من غير تقييد.

أما السنة:

فقد استدلوا منها بما يأتي:

1. ما روي عن أنس بن مالك إنهً قال: «اشترى رسول الله ﷺ جارية بسبعة أرؤس وقال الناس: ما ندري أتزوجها رسول الله ﷺ أم اتخذها أم ولد؟... فلما أراد أن يركب حجبها، فعرفوا انه قد تزوجها»[85] رواه مسلم. فزواج النبي ﷺ من الجارية صفية بنت حيي[86] بدون شهود دليل على عدم إشتراط الأشهاد في عقد النكاح.
2. وبما روي عن سهل بن سعد الساعدي: «أن المرآة اتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله وهبت نفسي منك، فقال: **ما لي اليوم بالنساء من حاجة**... حتى قال لرجل: **زوجتكها بما معك من القرآن**» رواه البخاري ومالك[87].

أنما بصدد الأحاديث التي ورد الأمر فيها بالإشهاد فقد حملها أصحاب هذا الرأي على ضرب من الاستحباب والكمال، أو على أن النكاح لم يثبت عند الحكام إلا بشاهدين دون انعقاد العقد في حالة التزويج[88].

الرأي الثالث:

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن النكاح يصحُ بغير شهود، إذ اعلان قبل الدخول روي هذا عن الأمام أحمد وبه قال عبد الله بن إدريس وعبد الرحمن بن مهدي وفعله الحسن بن علي بأنه تزوج بلا شهود ثم اعلن[89].

وهذا قول الامام مالك[90] ووجه ذلك بأن النكاح انما يمتاز على السفاح بالإعلان فإن الزنا يكون سراً فيجب ان يكون النكاح علانيةً.

الخاتمة

بعد طوي صفحات البحث الأخيرة وصلت إلى بعض النتائج التي انهي بها بحثي هذا وهي:

1. إن للشهادة أهمية كبيرة في مجال الإثبات فيما إذا توفرت شروطها ومستلزماتها إذ تكون طريقاًً للقضاء وحجة متعدية على الغير ملزمة إذا ما اتصل القضاء بها.
2. الشهادة في عقد النكاح واجبة عند الفقهاء، ولا يصح بدون إشهاد.
3. نلمح بوضوح عناية الشريعة الإسلامية بالشروط الواجب توفرها في الشاهد، وأهمها ان يكون عدلاً على رأي الجمهور وجوزه بعض الفقهاء رفعا للحرج وتيسيرا على الناس وغيرها من الشروط.
4. عنيت الشريعة الإسلامية بالشهادة كوسيلة إثبات عناية فائقة حيث فرضت شروطا" من أجل قبولها.
5. قبول شهادة أهل الكتاب فيما بينهم يحقق مصلحة وهي دفع شرهم ببعضهم وتُحال الحقوق منهم إليهم وهو غير مخالف للشريعة ولحكم الله.

وأخيرا أرجو ان أكون قد وفقت في عملي هذا لتحري مواضع الصواب في كل فقرة من فقرات البحث ليكون لي شرف المساهمة في انجلاء مكنونات الشرع في هذا الميدان خاصة... بعونه تعالى وتوفيقه.

والحمد لله أولا وأخيرا والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

الهوامش

(1) سورة آل عمران: الآية 18.

(2) ينظر: لسان العرب لابن منظور، دار صادر، بيروت، 1956م، 241/3, مادة (شَهِدَ).

(3) سورة البقرة: الآية 185.

(4) سورة البروج: الآية 7.

(5) النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، بهامش المهذب للشيرازي، لابن بطال الركبي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، 1276هـ، 2/ 323.

(6) المصباح المنير لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المكتبة العربية، بيروت، 1/ 324, مادة (الشهد).

(7) تاج العروس من جواهر القاموس لمحب الدين الزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر، 1306هـ، 260/8, مادة (شَهِدَ).

(8) لسان العرب لابن منظور, 241/3, مادة (شَهِدَ)، والمصباح المنير للفيومي, 324/1, مادة (الشهد).

(9) تاج العروس لمحب الدين الزبيدي، 8/ 254، مادة (شَهِدَ)، والنهاية في غريب الحديث والاثر، لمجد الدين أبي السعادات بن محمد الجرزي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط1، 1383هـ/ 1963م، تحقيق: محمود الطفاحي وطاهر الزاوي، 513/2، مادة (شَهِدَ).

(10) العين، لابن عبد الله الخليل بن احمد، دار الرشيد، بغداد، 1981م، تحقيق د.مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، 398/3، مادة (شَهِدَ)، وينظر تاج العروس لمحب الدين الزبيدي، 8/ 257, مادة (شَهِدَ).

(11) المصباح المنير للفيومي، 324/1، مادة (الشهد).

(12) لسان العرب لابن منظور، 239/3, مادة (شَهِدَ)

(13) سورة النمل: الاية 49.

(14) ينظر: تاج العروس لمحب الدين الزبيدي، 256/8.

(15) فتح القدير في شرح الهداية، لابن الهمام، المكتبة التجارية، القاهرة، 1356هـ، 2/6، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الابصار، لابن عابدين، دار الكتب العلمية، مصر، 385/4.

(16) منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن احمد عليش، المطبعة الكبرى ببولاق، مصر، 1294هـ، 215/4، تبصرة الحكام، القاضي برهان الدين احمد بن علي (ابن فرحون)، دار الكتب العلمية، بيروت، 5/1.

[17] نهاية المحتاج، للرملي، مطبعة مصطفى البابلي الحلبي، مصر، 1936م، حاشية قليوبي وعميرة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 318/4.

[18] شرف الدين موسى بن أحمد بن موسى أبو النجا المقدسي (ت960هـ)، من كتبهِ الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل مصدر الكتاب، موقع مكتبة المدينة الرقمية.

[19] الاقناع في فقه الأمام احمد، لأبي النجا شرف الدين المقدسي، تصحيح عبد اللطيف محمد السبكي، المطبعة الاميرية، بالقاهرة، 1351هـ، 431/4.

[20] عيون الازهار في فقه الأئمة الأطهار، احمد بن يحيى المرتضي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1957م، ص435.

[21] وهو علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد عالم الأندلس في عصرهِ، أصلهُ من الفرس، كانت لهُ الوزارة وتدبير المملكة فأنصرف عنها إلى التأليف والعلم. كان فقيهاً حافظاً يستبط الأحكام من الكتاب والسنة ومن تصانيفهِ: (المحلى في الفقه) و(الاحكام في أصول الأحكام) في أصول الفقه، و(طوق الحمامة) في الأدب. الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الموسوعة الفقهية، الكويت، ط1، 1400هـ/ 1980م، ص327.

[22] ينظر: المحلى، علي بن احمد بن سعيد بن حزم الظاهري ابو محمد (ت456هـ)، دار الأخبار الجديدة، بيروت، تحقيق: لجنة أحياء التراث العربي، 434/9.

[23] كنز العرفان، لشرف الدين أبي عبد الله مقداد السواري الحّلي، مطبعة الغربي، النجف الاشرف، 81/4- 82.

[24] كتاب النيل، لضياء الدين عبد العزيز الثميني، مع شرحه لمحمد بن يوسف أطفيش، مكتبة الإرشاد، السعودية، ط3، 1405هـ/ 1985م، 234/13.

[25] ينظر: المغني لابن قدامة 185/9، وبداية المجتهد، لأبي الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1357هـ/ 1928م، 463/2، المحلى لابن حزم الظاهري 407/9- 409.

[26] سورة الطلاق: الآية 2.

[27] سورة البقرة: الآية 282.

[28] سورة البقرة: الآية 282.

[29] المغني لابن قدامة 185/9، وبداية المجتهد 463/2.

[30] سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، 1414هـ/ 1994م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا, 163/10, أما من حيث درجته في القبول فلم أقف له على حكم عند العلماء.

[31] المغني لابن قدامة، 451/6، المحلى لابن حزم الظاهري، 405/9–406، الأم، للشافعي، 25/1.

[32] المغني لابن قدامة، 451/6.

[33] المغني لابن قدامة، 190/9، المحلى لابن حزم الظاهري، 421/9.

[34] بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود (ت587هـ)، مطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1910م، 267/6، وينظر: الأم لِعبد الله محمد بن ادريس الشافعي (ت204هـ)، شركة الطباعة الفنية المحددة، ط1، 1387هـ/1961م، دار الشعب، 1968م، وطبعة دار المعرفة للطباعة، 1321هـ، وبهامشه مختصر المزني, المطبعة الكبرى الاميرية، بولاق، مصر، 228/5 و44/7 و48، وينظر: المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر، بيروت، 324/2، وينظر: أعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، مطبعة النيل، مصر، 1325هـ، 97/1، وينظر: المحلى لابن حزم 9/ 421، والبحر الزخار، احمد بن يحيى بن المرتضى (ت840هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط1, 1147م، 21/5، عيون الأزهار لأحمد المرتضى 438.

[35] ينظر: فقه السنة، السيد سابق، المجلد الثالث، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، ص433.

[36] المدونة الكبرى رواية الإمام سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك بن انس الاصبحي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1323هـ، 84/4، واسهل المدارك شرح ارشاد المسالك، لابن عسكر، دار الفكر، بيروت، ط2، 1383هـ، 3/ 214.

[37] سورة البقرة: الآية 282.

[38] سورة الطلاق: الآية 2.

[39] أحكام القران لابن العربي 252/1.

[40] سنن ابن ماجه، ومحمد بن يزيد ابو عبد الله القزويني (ت275هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، حديث 2041، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، 658/1, صححه الحاكم وقال على شرط الشيخين ولم يخرِّجاه.

[41] المغني لابن قدامة 164/9، المهذب لأبي اسحاق الشيرازي 262/2، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (ت954هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ، 151/6، البحر الزخار 21/5.

[42] سنن ابن ماجه لمحمد القزويني 658/1، السنن الكبرى للبيهقي 161/10.

[43] الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زيد الدين بن نور الدين العلمي (ت965هـ)، منشورات جامعة النجف، ط1، 1967م، 252/1، والروض الندي شرح كافي المبتدي في فقه الإمام احمد، احمد بن عبد الله، المطبعة السلفية، 1189هـ، ص252.

[44] مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت، 144/3، المغني لابن قدامة 452/6، المحلى لابن حزم الظاهري 465/9، نهاية المحتاج للرملي 213/6, كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق، هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، بيروت، 1402هـ، 37/3.

[45] المغني لابن قدامة 144/6، نهاية المحتاج للرملي 214/6.

[46] سنن الترمذي، حديث 1101، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، 407/3, ورد الحديث بعدة طرق كلها ضعيفة. يُنظر: التحقيق في أحاديث الخلاف، لعبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني, 256/2.

[47] المغني لابن قدامة 452/6، مغني المحتاج لمحمد الشربيني 144/3، نهاية المحتاج للرملي 214/6، بدائع الصنائع للكاساني 270/6−271.

[48] المبسوط، شمس الدين ابي بكر محمد بن احمد بن ابي سهيل السرخسي (ت483هـ)، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1324هـ، 31/5.

[49] سبق تخريجه في هامش 46.

[50] المغني لابن قدامة 452/6.

[51] شعب الايمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، النشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، 455/7.

[52] سورة الزخرف: الآية 86.

[53] شعب الايمان 455/7.

[54] مغني المحتاج لمحمد الشربيني 446/4.

[55] الشرح الصغير على اقرب المسالك، ابو البركات احمد بن محمد الدردير (ت1201هـ)، دار المعارف، مصر، 1974م، 243/4.

[56] مواهب الجليل، أبو عبد الله المغربي 192/6.

[57] بدائع الصنائع للكاساني 266/6.

[58] المغني لابن قدامة 162/9، مغني المحتاج لمحمد الشربيني 448/4، كشاف القناع، منصور البهوتي 409/6، سبل السلام- شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، السيد محمد بن إسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1391هـ/ 1971م، 130/4.

[59] الكتاب المصنف في الحديث والآثار، لعبد الله بن محمد بن ابي شيبة 259/6، المحلى لابن حزم الظاهري 433/9، المغني لابن قدامة 189/9، القوانين الفقهية ص268.

[60] مغني المحتاج لمحمد الشربيني 144/3.

[61] المغني لابن قدامة 453/6.

[62] بدائع الصنائع 255/5.

[63] المحلى لابن حزم الظاهري 433/9.

[64] المغني لابن قدامة 453/6.

[65] فقه السنة، السيد سابق، المجلد الثالث، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ص433- 343.

(66) الفتاوي الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة، للعلامة الهمام مولانا الشيخ نظام، المكتبة الإسلامية، محمد ازمير، ديار بكر– تركيا، 268/1.

(67) سبق تخريجه في هامش 46.

(68) المغني لابن قدامة 452/6، نهاية المحتاج للرملي 213/6.

(69) المغني لابن قدامة 453/6، المحلى لابن حزم الظاهري 412/9، مغني المحتاج لمحمد الشربيني 145/3، بدائع الصنائع للكاساني 253/2.

(70) روضة الطالبين 392/9.

(71) النخعي: إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود بن عمرو بن ربيعة النخعي الكوفي، فقيه أهل الكوفة (ت96هـ). وفيات الأعيان 25/10.

(72) اختلاف العلماء، لأبي محمد عبد الله محمد بن نصر المروزي (ت24هـ)، ط2، 1406هـ/1986م، تحقيق صبحي السامرائي، المغني لابن قدامة المقدسي 450/6.

(73) المبسوط السرخسي، محمد بن احمد السرخسي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1972، 256/2، الام للشافعي 19/5، المذهب، الشيرازي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 323/2، كشاف القناع على متن الاقناع 407/6، المحلى 5/ 465، والموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الموسوعة الفقهية، ط1، 1450هـ/ 1984، 5/ 46.

(74) المدونة الكبرى، للإمام مالك بن انس، مطبعة السعادة، مصر، 3/ 193.

(75) أسهل المدارك، لابن عسكر، دار الفكر، بيروت، ط2، 1383هـ، 231/3، القوانين الفقهية، لابن جري، مطبعة النهضة، تونس، 1961م، ص169.

(76) الحديث سبق تخريجه في هامش 46، وينظر: بدائع الصنائع 252/2، مجمع الانهر 321/1، الخلاف، لأبي جعفر الطوسي، 363/2.

(77) سنن الدارقطني، لأبي الحسن علي بن عمر البغدادي الدارقطني، مطبعة دلهي، 1310هـ، 383/2، باب النكاح، السنن الكبرى، للبيهقي 148/10.

(78) سنن الترمذي (الجامع الصحيح), مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، 1937.

(79) سنن الترمذي، للترمذي 411/3, السنن الكبرى للبيهقي 125/7.

[80] قواعد الأحكام، عز الدين بن عبد السلام، المطبعة الحسينية، مصر، ط1، 1934، 86/2، نهاية المحتاج 213/6.

[81] الجامع لأحكام القرآن القرطبي 79/3، المهذب للشيرازي 40/2، بداية المجتهد 15/2، المغني لإبن قدامة 451/6، الخلاف للطوسي 363/2.

[82] الخلاف للطوسي 363/2.

[83] سورة النساء: الآية 3.

[84] سورة النور: الآية 32.

[85] صحيح مسلم بشرح النووي 9/ 224.

[86] السنن الكبرى للبيهقي 56/7.

[87] صحيح البخاري للبخاري 30/7، وموطأ مالك بشرح الحوالك، ط الاخيرة، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1370هـ/ 1951م: 3/2.

[88] الخلاف للطوسي 336/2.

[89] ينظر: بدائع الصنائع للكاساني 252/2، الهداية 190/1، بداية المجتهد 15/2، المغني لابن قدامه 451/6، مجمع الأنهر 321/1، الروض النظير 212/4.

[90] المغني 451/6، احكام القرآن، لابن العربي 1/3 468.

المصادر والمراجع

بعد القرآن الكريم

1. أحكام القران، احمد بن علي الرازي الجصاص (ت370هـ)، طبع مطبعة الأوقاف الإسلامية، في دار الخلافة العلية صانها رب البرية سنة 1335هـ.
2. أحكام القران، لابن العربي، أبي بكر محمد بن عبد الله (ت542هـ)، دار الفكر، مطبعة السعادة، مصر، 1331هـ، تحقيق: محمد علي البجاوي.
3. أسهل المدارك شرح ارشاد المسالك، ابن عسكر، دار الفكر، بيروت، ط2، 1383هـ.
4. أعلام الموقعين، لابن قيم الجوزية، مطبعة النيل، مصر، 1325هـ.

5. الأم، عبد الله محمد بن ادريس الشافعي (ت204هـ)، شركة الطباعة الفنية المحددة، ط1، 1387هـ/1961م، دار الشعب، 1968. وطبعة دار المعرفة للطباعة، 1321هـ وبهامشه مختصر المزني، المطبعة الكبرى الاميرية، بولاق، مصر.
6. البحر الزخار، احمد بن يحيى بن المرتضى (ت840هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1147هـ.
7. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود (ت587هـ)، مطبعة الجمالية، مصر، ط1، 1910م.
8. بداية المجتهد، أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد القرطبي، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1357هـ/ 1928م.
9. تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين الزبيدي، المطبعة الخيرية، مصر، 1306هـ.
10. التحقيق في أحاديث الخلاف، لعبد الرحمن بن علي بن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ، تحقيق: مسعد عبد الحميد محمد السعدني.
11. الجامع الصحيح سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت279هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.
12. حاشية رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين، مطبعة البابي الحلبي، مصر.
13. الخلاف، للطوسي (ت460هـ)، دار المعارف، مصر.
14. الروض الندي شرح كافي المبتدي في فقه الامام احمد، احمد بن عبد الله، المطبعة السلفية، 1189هـ.
15. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، زيد الدين بن نور الدين العلمي (ت965هـ)، منشورات جامعة النجف، ط1، 1967م.
16. روضة الطالبين، لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي (ت676هـ)، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت.

17. سبل السلام، شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، السيد محمد بن اسماعيل الكحلاني ثم الصنعاني المعروف بالأمير، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1391هـ/ 1971م.
18. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني (ت275هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
19. الشرح الصغير على اقرب المسالك، ابو البركات احمد بن محمد الدردير (ت1201هـ)، دار المعارف، مصر، 1974م.
20. شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، النشر دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول.
21. صحيح مسلم بشرح النووي، للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، المطبعة المصرية.
22. العين، لأبي عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي (ت175هـ)، منشورات وزارة الثقافة والأعلام، الجمهورية العراقية، ط1، تحقيق: مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي.
23. عيون الأزهار في فقه الأئمة الأطهار، احمد بن يحيى المرتضي، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
24. الفتاوى الهندية، في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة للعلامة الهمام مولانا الشيخ نظام، المكتبة الإسلامية، محمد ازمير، ديار بكر- تركيا.
25. فقه السنة، السيد سابق، المجلد الثالث، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان.
26. القاموس المحيط، محمد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي (ت817هـ)، مؤسسة الرسالة، 1993.
27. القوانين الفقهية، لابن جزي محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي (ت693هـ)، د.ط., د.ت.
28. الكتاب المصنف في الحديث والآثار، عبد الله بن محمد بن ابي شيبة (ت235هـ)، الهند، ط2، 1979م، تحقيق: عبد الخالق الافغاني.

29. كتاب النيل، ضياء الدين عبد العزيز الثميني (ت1223هـ)، جدة- السعودية، ط3، 1405هـ/ 1985م.
30. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال.
31. كنز العرفان، لشرف الدين أبي عبد الله مقداد السواري الحّلي، مطبعة الغربي، النجف الاشرف.
32. لسان العرب، ابي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي، دار صادر، بيروت- لبنان، 1375هـ/1955م.
33. المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي أبو بكر، دار المعرفة، بيروت، 1406هـ.
34. مجمع الأنهر ملتقى الأبحر، عبد الرحمن أفندي داماد، مطبعة عثمانية در سعادت، 1327هـ.
35. المحلى، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد (ت456هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي.
36. المدونة الكبرى، رواية الأمام سحنون عن عبد الرحمن بن القاسم عن الإمام مالك بن انس للاصبحي، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1323هـ.
37. المصباح المنير، محمد بن محمد بن علي المعزي الفيومي (ت770هـ)، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1926م.
38. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الخطيب الشربيني، دار الفكر، بيروت.
39. المغني، عبد الله بن احمد بن محمد بن قدامه (ت620هـ)، على مختصر أبي القاسم عمر بن محمد بن قدامه (ت620هـ)، على مختصر ابي القاسم عمر بن حسين الخرقي، مكتبة القاهرة، مصر، مطبعة دار المنار، القاهرة، ط2، 1367هـ، تحقيق: طه محمد الزيني (الأستاذ بالأزهر).
40. منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن احمد عليش، المطبعة الكبرى، ببولاق، مصر، 1294هـ.

41. المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي أبو إسحاق، دار الفكر، بيروت.
42. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن عبد الرحمن المغربي أبو عبد الله (ت954هـ)، دار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ.
43. الموسوعة الفقهية، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة الموسوعة الفقهية، الكويت، ط1، 1400هـ/ 1980م.
44. النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، بهامش المهذب للشيرازي، لابن بطال الركبي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، 1276هـ.
45. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد بن ابي العباس بن شهاب الدين الرملي (ت1004هـ) (الشهير بالشافعي الصغير)، مطبعة البابي الحلبي، مصر، 1357هـ/ 1983م.
46. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن خلكان (ت681هـ)، دار صادر، بيروت، د.ط.، د.ت.

الواو عند الأصوليين وبعض تطبيقاتها الفقهية

الدكتور جميل عليوي ناصر
كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله الذي أنزل الفرقان بخير لغة وأفصح لسان، وبينه أحسن تبيان، وتحدى به عالمي الأنس والجان، فعجزوا على أن يأتوا بمثل هذا القرآن، والصلاة والسلام على سيد ولد عدنان، وعلى آله وصحبه ذوي الفضل والإحسان، ومن تبعهم إلى يوم لقاء الملك الديان، وبعد:

إن علم أصول الفقه استمد من علوم عدة ومن أهم هذه العلوم علم اللغة حيث استمد منه مباحث كثيرة، منها ما يتعلق بالألفاظ ومعانيها ودلالتها ومفاهيمها لكي يتبين من خلالها فهم نصوص الكتاب والسنة، فيعرف الأمر والنهي، والعام والخاص والمطلق والمقيد والحقيقة والمجاز والمحكم والمتشابه إلى غير ذلك من المباحث.

ومن المباحث المهمة التي أفردها الأصوليون بالذكر، مبحث حروف المعاني،لما لهذا المبحث من أهمية في اختلاف الفقهاء: يقول الإمام الشيرازي: «باب القول في حروف المعاني، واعلم أن الكلام في هذا الباب كلام في باب من أبواب النحو غير أنه لما كثر احتياج الفقهاء إليه ذكرها الأصوليون»[1].

وسبب اختلافهم فيها مبني على خلاف أهل اللغة في معانيها ومن أهم هذه الحروف حروف العطف وأهم حروف العطف هي الواو؛ لأن كثيرا من المسائل تبنى على الخلاف في معناها؛ ولما لهذا الموضوع من أهمية اخترت الكتابة فيه فبحثت معاني الواو عند أهل اللغة؛ لأنهم أهل الاختصاص، ثم بحثت معناها عند الأصوليين، ولما تقتضيه طبيعة البحث فقد قسمته على مقدمة وتمهيد ومبحثين، وخاتمة ذكرت فيها أهم نتائج البحث، أما التمهيد فقد بينت فيه: تعريف الحرف في اللغة والاصطلاح وأقسامه.

وأما المبحث الأول فتناولت فيه معاني الواو عند النحويين والأصوليين، وقد جاء على مطلبين:

المطلب الأول: الواو عند النحويين.

المطلب الثاني: الواو عند الأصوليين.

أما المبحث الثاني فذكرت فيه المسائل التطبيقية، وقد قسمته على مطلبين:

المطلب الأول: تردد الواو بين العطف والترتيب.

المطلب الثاني: تردد الواو بين الحال والعطف والاستئناف.

هذا والله أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه , وأن ينفع به نفسي وقرّاؤه وأن يهديني والمسلمين لما يحب ويرضى وأن يأخذ بنواصينا إلى التقوى والهدى, وأن يرفعنا بالعلم, ويجعلنا أسباباً لحفظ كتابه بحفظ لغته, إنه ولي ذلك والقادر عليه.

تمهيد

الحرف في اللغة وحده في الاصطلاح وأقسامه

1. الحرف في اللغة:

الْحَرْفُ مِن كُلِّ شَيْءٍ: طَرَفُهُ وشَفِيرُهُ وحَدُّهُ، ومِن ذَلِك حِرْفُ الْجَبَلِ، وَهُوَ: أَعْلاَهُ الْمُحدَّدُ, والحدّ واحد حروف التهجّي الألف والباء... إلخ[2]، قال تعالى:﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ﴿١١﴾ ﴾[3], أي على طرف الجبل, وقالوا في تفسيرها أي يعبد الله على وجه واحد وهو أن يعبده في السرّاء دون الضرّاء[4].

2. الحرف في الاصطلاح:

عرف النحويون الحرف بعدة تعريفات منها: ما عرفه به سيبويه، فقال: «الكَلِم: اسمٌ، وفِعْلٌ، وحَرْفٌ جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل... وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعلٍ فنحو: ثُمَّ، وسَوْف، وواو القسم ولام الإضافة، ونحوها»[5].

والتعريف الذي عليه جمهور النحاة أن الحرف: كلمة تدل على معنى، في غيرها فقط[6].

فالكلمة تشمل الاسم والفعل والحرف, وعلم منها أن ما ليس بكلمة فليس بحرف: كهمزتي القطع والوصل، وياء التصغير. فهذه من حروف الهجاء، لا من حروف المعاني. فإنها ليست بكلمات بل هي أبعاض كلمات. وقوله تدل على معنى في غيرها، خرج به الفعل، وأكثر الأسماء؛ لأن الفعل لا يدل على معنى في غيره. وكذلك أكثر الأسماء.

وقوله فقط خرج به من الأسماء، ما يدل على معنى في غيره، ومعنى في نفسه. فإن الأسماء قسمان: قسم يدل على معنى في نفسه، ولا يدل على معنى في غيره، وهو

الأكثر وقد خرج بالأول, وقسم يدل على معنيين: معنى في نفسه، ومعنى في غيره: كأسماء الاستفهام، والشرط.

فإن كل واحد منها يدل، بسبب تضمنه معنى الحرف، على معنى في غيره، مع دلالته على المعنى الذي وضع له. فإذا قلت مثلاً: من يقم أقم معه، فقد دلت من على شخص عاقل بالوضع، ودلت مع ذلك على ارتباط جملة الجزاء بجملة الشرط، لتضمنها معنى إن الشرطية. فلذلك زيد في الحد فقط،ليخرج به هذا القسم[7].

أقسام الحروف وعملها :

تقسم الحروف على قسمين رئيسين هما حروف المباني وحروف المعاني:

أ- **حروف المباني:**

وهي حروف الهجاء التي ترمز إلى الأصوات وتستعمل في تركيب الكلمات، أولها الألف وآخرها الياء وهذه الحروف لا عمل لها من حيث التأثير الإعرابي فهي المادة الرئيسة للكلمات والمكوّن البنيوي للمفردات والتراكيب وبدونها لا وجود لتعبير بأي شكل من الأشكال مطلقاً[8], والحروف من هذه الجهة ليست مجال بحثنا, فمجال بحثنا هو أحد حروف المعاني وهو الواو.

ب- **حروف المعاني:**

وهي الحروف التي تعطي معاني محددة ومقصودة إذا ما دخلت في تركيب الكلام، أي أن استعمالها في الكلام يراد منه معنى محدّد من قبل المتكّلم وفي نفس الوقت له مقصد من استعماله يريد إيصاله للسامع[9].

وهذه الحروف أعدادها كثيرة تصل إلى ما فوق التسعين بقليل ومن العلماء من أوصلها للمائة، وذكروا لها أقساما عدة، إلا أنني سأسلّط الضوء في بحثي هذا على حروف العطف من حروف المعاني وبالتحديد على حرف (الواو) التي هي أم حروف العطف كما ذكر ذلك أهل اللغة والأصول[10].

المبحث الأول
معاني الواو عند النحويين والأصوليين

المطلب الأول: الواو عند النحويين

ذكر النحويون أن الواو هي أم باب حروف العطف وعللوا ذلك بكثرة مجالها فيه وأنها مشتركة في الإعراب والحكم، وذكروا أن لها أقساما كثيرة[11]، إلا أنهم أرجعوها على ثمانية أقسام:

الأول: العاطفة، وهذا أصل أقسامها وأكثرها[12]. وقد ذكر ابن هشام أنها تنفرد عن سائر أحرف العطف بخمسة عشر حكما[13].

الثاني: واو الاستئناف، ويقال: واو الابتداء. وهي الواو التي يكون بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها، في المعنى، ولا مشاركة له في الإعراب. ومن أمثلتها قوله تعالى:﴿ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًاۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥۖ ﴾[14].

الثالث: واو الحال، وقدرها النحويون بـ(إذ)، من جهة أن الحال، في المعنى، ظرف للعامل فيها. وقد تدخل على الجملة الاسمية، وعلى الجملة الفعلية، نحو: جاء زيد ويده على رأسه، ونحو: جاء زيد وقد طلعت الشمس[15].

الرابع: الواو الزائدة، وهو قول الكوفيين والأخفش، وتبعهم ابن مالك في ذلك، ومن أمثلة زيادتها قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا وَفُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا ﴾[16][17].

الخامس: الواو التي بمعنى أو،[18] ومنها قول الشاعر:

وننصر مولانا، ونعلم أنه كما الناس، مجروم عليه، وجارم[19]

السادس: واو الثمانية: ذهب قوم إلى إثبات هذه الواو، منهم ابن خالويه، والحريري، قالوا: من خصائص كلام العرب إلحاق الواو في الثامن من العدد، فيقولون: واحد اثنان ثلاثة أربعة خمسة ستة سبعة وثمانية، إشعاراً بأن السبعة عندهم عدد كامل. واستدلوا بقوله تعالى:﴿ ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ١١٢ ﴾[20]، وبقوله تعالى:﴿ وَثَامِنُهُمۡ كَلۡبُهُمۡ ﴾[21].

السابع: الواو التي هي علامة الجمع في لغة أكلوني البراغيث. وهي لغة ثابتة، خلافاً لمن أنكرها[22].

الثامن: واو الإنكار. نحو قولك: أعمروه لمن قال: جاء عمرو. وحرف الإنكار تابع لحركة الآخر، ألفاً بعد الفتحة، وياء بعد الكسرة، وواواً بعد الضمة. ويردف بهاء السكت[23].

هذه هي ابرز أقسام الواو عند النحويين، وما يهمنا في بحثنا، هو (الواو العاطفة) ومذهب جمهور النحويين أنها للجمع المطلق وقد ذكرها سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق[24].

وقال المرادي: «ومذهب جمهور النحويين أنها للجمع المطلق، فإذا قلت: قام زيد وعمرو، احتمل ثلاثة أوجه: الأول أن يكونا قاما معاً، في وقت واحد. والثاني أن يكون المتقدم قام أولاً. والثالث أن يكون المتأخر قام أولاً»[25].

وقد رد ابن هشام ما ذهب إليه المرادي في قوله المتقدم من كونها تأتي للجمع المطلق،بأنه كلام غير سديد، وإنما هي لمطلق الجمع معللا ذلك بقوله: «وَقَول بَعضهم إِن مَعْنَاهَا الْجمع الْمُطلق غير سديد لتقييد الْجمع بِقَيْد الْإِطْلَاق وَإِنَّمَا هِيَ للْجمع لَا بِقَيْد»[26].

وذهب جماعة منهم قطرب، وثعلب، وأبي عمر الزاهد غلام ثعلب، والربعي، وهشام، وأبي جعفر الدينوري إلى أن الواو للترتيب[27].

وفي هذا الكلام رد على من نقل الإجماع من أنها تفيد مطلق الجمع، ويتقوى بما ذكره المرادي أيضا فقال ما نصه: «وقد علم بذلك أن ما ذكره السيرافي والفارسي والسهيلي، من إجماع النحاة، بصرييهم وكوفييهم، على أن الواو لا ترتب، غير صحيح»[28].

إلا أن هشام والدنيوري قالا: «إن الواو لها معنيان: معنى اجتماع، فلا تبالي بأيتهما بدأت، نحو: اختصم زيد وعمرو، ورأيت زيداً وعمراً، إذا اتحد زمان رؤيتهما. ومعنى اقتران، بأن يختلف الزمان، فالمتقدم في الزمان يتقدم في اللفظ، ولا يجوز أن يتقدم المتأخر»[29].

وعن الفراء أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع[30].

«وقال ابن كيسان: لما احتملت هذه الوجوه، ولم يكن فيها أكثر من جمع الأشياء، كان أغلب أحوالها أن يكون الكلام على الجمع، في كل حال، حتى يكون في الكلام ما يدل على التفرق»[31].

المطلب الثاني: الواو عند الأصوليين

كما اهتم علماء اللغة في بيان معاني الحروف ودلالتها، نجد الاهتمام واضحا جليا عند علماء الأصول، فمن جميل العبارة ولطيف الإشارة ما أورده البخاري في كشف الأسرار، فقال: «باب حروف المعاني هذا باب دقيق المسلك لطيف المأخذ، كثير الفوائد، جم المحاسن، جمع الشيخ –رحمه الله– فيه بين لطائف النحو، ودقائق الفقه، واستودع فيه غرائب المعاني، وبدائع المباني، فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه، واستمع لما يلقى إليك من كشف غوامض دقائقه»[32].

ولم يذكر الأصوليون معاني الواو مجتمعة كما ذكرها النحويون، وإنما ذكروا معانيها في ثنايا بحثهم للواو العاطفة، ومن المعاني التي ذكروها للواو ما يأتي:

1- **أن تكون في القسم**، فتكون بدلا من الباء؛ لأن الأصل في القسم: أَحْلِفُ، أو أقسمُ بالله، ثم حذفوا فقالوا: بالله لقد كان كذا، ثم جعلوا (الواو) بدلا من (الباء)؛ لأن مخرجهما من الشفتين، فقالوا: والله[33].

2- **أن تكون الواو بدل من (رب)**، في ابتداء الكلمة مثل قولهم:

ومهمهٍ مغبرَّةٍ أرجاؤه...[34]

فكأنه قال: رب مهمه، ولا يجوز هذا إلا في الشعر، ولا يجوز في غيره[35].

3- **وقد تكون بمعنى (أو)**، قال تعالى: ﴿مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾[36][37].

4- **وَقد تكون الْوَاو بِمَعْنى الِاسْتِئْنَاف** كَقَوْل الله سُبْحَانَهُ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[38][39].

5- **وقد تكون الواو بِمَعْنى الْحَال**، نَحْو: جَاءَ زيد وَالشَّمْس طالعة، جَاءَ زيد وَهُوَ يضْحك[40].

هذه هي أهم المعاني التي ذكرها الأصوليون للواو للعاطفة وقد اختلفوا فيها على مذاهب عدة منها:

المذهب الأول: أنها لمطلق الجمع، وهو الذي عليه جمهور الفقهاء وهو الصحيح من المذاهب والتعبير بأنها لمطلق الجمع، أسد من التعبير بالجمع المطلق لما في الجمع المطلق من إيهام بتقييد الجمع بالإطلاق والغرض نفي التقييد فمطلق الجمع بقيد لا[41].

المذهب الثاني: أنها للترتيب مطلقا سواء العطف في المفردات أو الجمل، نسبه بعض الحنابلة إلى الإمام أحمد، ولم يحكِ الحلواني من الحنابلة فيه خلافا عن أصحابهم، إلا أنه قال: إنها في أصلها تقتضي الجمع ونسبه بعض الشافعية إلى الإمام الشافعي(42).

المذهب الثالث: أنها للجمع تفيد المعية، فإن استعملت في غير ذلك تكون. مجازا نسبه بعضهم إلى الحنفية، وفي هذه النسبة نظر؛ لأن الحنفية يقولون أنها لمطلق الجمع(43).

المذهب الرابع: أنها للترتيب حيث يستحيل الجمع ونسب هذا القول للفراء(44).

المذهب الخامس: أنها إذا دخلت بين أجزاء لها ارتباط اقتضت الترتيب كآية الوضوء فهذه أفعال هي أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء فاقتضت الترتيب ذهب إلى ذلك أبو بكر عبد العزيز من الحنابلة وقد أومأ الإمام أحمد إلى هذا المعنى(45).

المذهب السادس: أنها تقتضي الترتيب في عطف المفردات دون الجمل، حكاه ابن الخباز من النحاة عن شيخه(46).

المذهب السابع: أنها للعطف والاشتراك لا تقتضي بأصلها جمعا ولا ترتيب، وإنما يؤخذ ذلك من أمر زائد عليها ذهب إلى ذلك إمام الحرمين(47).

المذهب الثامن: أن للواو ثلاثة مواضع:

أ- حقيقة وهي أن تستعمل في العطف للجمع والاشتراك كقولك جاءني زيد وعمرو.

ب- مجاز وهي أن تستعمل بمعنى أو كقوله تعالى:﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ ﴿٣﴾ ﴾(48)، أي مثنى أو ثلاث أو رباع.

ت- مختلف في حقيقته ومجازه: وهي أن تستعمل في الترتيب، فالجمهور أنها تستعمل على سبيل المجاز، وذهب بعض الشافعية، إلى أنها تكون حقيقة فيه، فإذا استعملت في موضع يحتمل الأمرين حملت على الترتيب دون الجمع لزيادة فائدة(49).

وسأذكر أدلة القائلين بأن الواو لمطلق الجمع وأدلة القائلين بأنها للترتيب؛ لأن هذين القولين هما اللذان أنبنى عليهما الخلاف في أكثر المسائل:

أولا: أدلة القائلين بأنها لمطلق الجمع:

1- استدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٥٨﴾ ﴾(50)، وقوله تعالى ﴿ وَقُولُواْ حِطَّةٞ نَّغۡفِرۡ لَكُمۡ خَطَٰيَٰكُمۡۚ وَسَنَزِيدُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾(51)، والقصة واحدة آمرا ومأمورا وزمانا(52).

2- وبقول القائل: رأيت زيدا وعمرا قبله يكون متناقضان وكذلك قوله رأيت زيدا وعمرا بعده يكون تكرارا، فالأول باطل، والثاني: خلاف الأصل(53).

3- إن الواو وضعت حيث لا يتصور الترتيب كقولنا اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد، فإن الاشتراك والخصومة يلزم أن يكونا في وقت واحد(54).

4- أن واو العطف في الأسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع في الأسماء المتماثلة ومجرى ياء التثنية، وهما لا يقتضيان الترتيب، فكذلك ما يجري مجراهما(55).

5- وبقول القائل: لا تأكل السمك وتشرب اللبن فإن مقصود النهي هنا، النهي عن الجمع بينهما وإن احدهما مباح له من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب(56).

6- قالوا إن كلام العرب أسماء وأفعال وحروف، والأصل أن كل قسم وضع لمعنى خاص ينفرد به، وقد وجدنا حروف العطف موضوعة لمعان ينفرد كل قسم بمعناه، فالفاء للترتيب والتعقيب، وثم للترتيب والتراخي، ومع للقران، والواو وضعت أصلا لمطلق العطف؛ لأنها الأكثر وقوعا بالاستقراء، ولما كانت هي أصلا ووضعت لطلق العطف الذي هو أصل لما سواه من أقسامه المناسبة تشعبت الحروف التي هي فروع لها نظرا لقلة وقوعها بالنسبة إليها كالفاء وثم إلى سائر المعاني التي هي فروع لمطلق الجمع مع تقييد كل منها بصفة الترتيب والتراخي والقران اعتبار للمناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الألفاظ(57).

ثانيا: أدلة القائلين أنها للترتيب:

1- استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱرْكَعُوا۟ وَٱسْجُدُوا۟﴾(58)، فرتب السجود بعد الركوع، مما يدل على أن الواو للترتيب، ويرد على هذا التعريف أن هذا من باب اللسان فطريق معرفته التأمل في كلام العرب وفي الأصول الموضوعة عند أهل اللغة، وليس لأن الواو تقتضي الترتيب، كما أن الترتيب قد عرف من أدلة أخرى(59).

2- وبما ورد أن رجلا خطب عند النبي ﷺ فقال: «من يطع الله ورسوله، فقد رشد، ومن يعصهما، فقد غوى، فقال رسول الله ﷺ: **بئس الخطيب أنت، قل: ومن يعص الله ورسوله**»(60)، فدل هذا على أن الواو للترتيب؛ لأنها لو كانت لمطلق الجمع لما كان بين العبارتين، ويرد على هذا الدليل أن إنكار النبي ﷺ على هذا الخطيب ليس لكون الواو تفيد الترتيب وإنما يخشى أن يكون في المجلس من يخشى عليه توهم التسوية بينهما، أو

يكون الخطيب نفسه يخشى عليه توهم التسوية بينهما، وإلا فقد ورد عن النبي ﷺ قال في خطبة له: «**مَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ رَشَدَ، وَمَنْ يَعْصِهِمَا فَلَا يَضُرُّ إِلَّا نَفْسَهُ، وَلَنْ يَضُرَّ اللهَ شَيْئًا**»[61]، فيكون النهي عن الجمع بين الله ورسوله عند توهم التسوية بينهما وحيث لا يخشى توهم التسوية فلا مانع من الجمع.

3- استدلوا: بأن النبي ﷺ جاءه رجل مقنع بالحديد فقال: «**يَا رَسُولَ اللَّهِ أُقَاتِلُ أَوْ أُسْلِمُ؟ قَالَ: أَسْلِمْ، ثُمَّ قَاتِلْ، فَأَسْلَمَ، ثُمَّ قَاتَلَ، فَقُتِلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: عَمِلَ قَلِيلًا وَأُجِرَ كَثِيرًا**»[62] فدل هذا الحديث على أن الواو للترتيب، لأن الأجر يكون بعد العمل.

ويرد على هذا الدليل: أن الأجر يكون بعد العمل ويكون في الدار الآخرة لا لأن الواو تقتضي الترتيب وإنما ذلك في أصل اللغة.

وبعد استعراض أدلة القائلين بأنها لمطلق الجمع والقائلين بأنها للترتيب ومناقشة الأدلة يظهر لي: أن الراجح هو القول الأول الذي عليه جماهير العلماء من أهل اللغة والأصول والفقهاء، وقد اختاره ابن السبكي في الإبهاج[63]، وقال الزركشي: وهو الصحيح[64]، ونقله البزدوي: عن عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى[65].

المبحث الثاني
المسائل التطبيقية

المطلب الأول: تردد الواو بين العطف والترتيب:

المسألة الأولى: الترتيب بين فروض الوضوء:

اختلف الفقهاء في وجوب الترتيب على قولين:

الأول: أن الترتيب واجب بين فروض الوضوء، ذهب إلى ذلك الشافعية[66]، والحنابلة على الصحيح[67]، ورواية عند المالكية[68].

القول الثاني: أن الترتيب سنة بين فروض الوضوء، ذهب إلى ذلك الحنفية[69]، وهو المشهور عند المالكية[70]، ورواية عند الحنابلة[71].

استدل أصحاب القول الأول بأدلة من الكتاب والسنة والقياس واللغة، والذي سنذكره استدلالهم بالأوجه المتعلقة بالواو، من ذلك ما أورده **الماوردي، إذ قال:** «وَدَلِيلُنَا قَوْله تَعَالَى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[72][73].

وذكر من أوجه الاستدلال بالآية أنه عطف الأعضاء بحرف الواو وذلك موجب للتعقيب والترتيب لغة وشرعا، مستدلا بقول الفراء وثعلب بأن الواو تقتضي الترتيب ونسبه إلى أكثر أصحاب الشافعي كما استدل بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[74]، فبدأ النبي ﷺ بالصفا وقال ابدءوا بما بدأ الله به وبما يروى أن النبي ﷺ سمع رجلا يقول من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «**بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ قُلْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ غَوَى**» مستدلين بأن الواو توجب التعقيب والترتيب وإلا لم يكن لها فائدة[75].

وهذا أبرز ما استدل به القائلون بأن الواو تقتضي الترتيب، وهناك أدلة أخرى ذكرها الأصوليون لا طائل لنا في ذكرها هنا[76].

واستدل أصحاب القول الثاني بأدلة من الكتاب والسنة والقياس واللغة، وقالوا بأن الواو لا تقتضي الترتيب، من ذلك ما أورده المنبجي الحنفي، مستدلا بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ﴾[77].

فقال مبينا وجه الاستدلال بالآية «عقب الْقيام إِلَى الصَّلَاة بِغسْل مَجْمُوع الْأَعْضَاء، لِأَنَّهُ عطف بَعْضهَا على بعض بِحرف الْوَاو، وَهِي لَا تَقْتَضِي التَّرْتِيب»[78].

وقد ذكر ابن رشد أن سبب اختلافهم يرجع إلى أمرين: «أحدهما الاشتراك الذي في واو العطف، وذلك أنه قد يعطف بها الأشياء المرتبة بعضها على بعض، وقد يعطف بها غير المرتبة، وذلك ظاهر من استقراء كلام العرب، ولذلك انقسم النحويون فيها على قسمين، فقال نحاة البصرة: ليس تقتضي نسقا ولا ترتيبا، وإنما تقتضي الجمع فقط، وقال الكوفيون: بل تقتضي النسق والترتيب; فمن رأى أن الواو في آية الوضوء تقتضي الترتيب قال بإيجاب الترتيب، ومن رأى أنها لا تقتضي الترتيب لم يقل بإيجابه»[79].

وهكذا يتضح أن من أسباب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة، اختلافهم في معنى الواو هل هي تقتضي الترتيب، أو هي لمطلق الجمع.

المسألة الثانية: الترتيب في السعي بين الصفا والمروة

اتفق جمهور الفقهاء[80] على وجوب الترتيب بالسعي بين الصفا والمروة، ولو بدأ بالمروة لم يعتد بذلك الشوط فإذا صار على الصفا أعتد بما يأتي به بعد ذلك؛ لأن النبي ﷺ

بدأ بذلك، في الحديث الطويل الذي روى به جابر بن عبد الله ﵁ حجة النبي ﷺ، حتى قال: «ثم خرج من الباب إلى الصفا، فلما دنا من الصفا قرأ: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[81] (أبدأ بما بدأ الله به) فبدأ بالصفا، فرقي عليه»[82].

وقد نقل الزنجاني[83] عن الحنفية[84] أنه لو ترك الترتيب بالسعي بين الصفا والمروة يجزئه وفي هذا النقل نظر؛ لأن الحنفية أجمعوا على وجوب الترتيب بالسعي بين الصفا والمروة.

قال العيني: «ولو بدأ بالمروة لا يعتد به بالإجماع» [85].

وخالف عطاء بن أبي رباح فقال: إن بدأ فيه بالمروة أجزأ[86].

وقد استدل بعض العلماء على وجوب الترتيب بالسعي بين الصفا والمروة على أن الواو تقتضي الترتيب[87].

المسالة الثالثة: إذا قال الرجل لزوجته غير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق

ذكر الحنفية أن البعض زعموا أن الواو للترتيب في هذه المسألة عند أبي حنيفة وعند أبي يوسف ومحمد للقران مستدلين بوقوع الواحدة عنده، والثلاث عندهما، إلا أن الحنفية ارجعوا الخلاف في هذه المسألة إلى أمر أخر وهو أن وقوعها واحدة عند أبي حنيفة لم يكن؛لأن الواو للترتيب، ولكن لأن تعليق الأجوبة بالشرط عنده إنما يكون على سبيل التعاقب فكانت في الوقوع كذلك؛ ونظرًا لأن المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط، وفي المنجز تبين بالأولى، ولا تصادف الثانية محلاً، وكذلك الثالثة[88].

وأما عند الصاحبين فليس لأن الواو للمقارنة، وإنما هو مبني عل رأيهما في التعليق حيث إن التعليق عندهما يقع جملة واحدة، لأن زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود الشرط فالتفريق هنا في التكلم فقط لا في صورة اللفظ فتقع ثلاثا كما لو كرر الشرط في كل تطليقه[89].

وقال ابن القاسم[90] من المالكية أن الواو للترتيب كالفاء وثم، فلا تقع إلا طلقة واحدة على خلاف المشهور من المذهب فإنها تقع ثلاثا للمدخول بها وغير المدخول بها[91].

وقال الشافعية[92] لو قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق؛ فإنه لا يقع إلا طلقة واحدة؛ لأن الواو تدل على لترتيب ولو كانت للجمع لطلقت ثلاثا كما لو قال أنت طالق ثلاثا أو طلقتين، وذكر في التمهيد[93] أن للشافعية ثلاثة أوجه في المسألة.

وقال الحنابلة أن الأصح تقع ثلاثا؛ لأن الواو لمطلق الجمع، وفي رواية تقع واحدة؛ لأن الواو تقتضي الترتيب، وبعضهم عللوا ذلك بأنه إنشاء والإنشاءات يترتب معناها على ثبوت لفظها وليس لأن الواو تقتضي الترتيب[94].

المطلب الثاني: تردد الواو بين الحال والعطف والاستئناف

المسألة الأولى: تردد الواو بين الجمع والاستئناف

اختلف العلماء في أن الراسخ في العلم: هل يعلم تأويل المتشابه من القران أو لا؟ وهذا الخلاف مبني على اختلافهم في معنى الواو هل هي للاستئناف أو للعطف الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾[95].

القول الأول: ذهب علماء السلف من الصحابة والتابعين ﷺ إلى: أنه لا حظ لأحد في ذلك وإنما الواجب التسليم لله تعالى مع اعتقاد حقية المراد عنده وهو مذهب عامة متقدمي أهل السنة والجماعة وعلى هذا القول: يجب الوقف على قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ لأنه لو وصل فهم أن الراسخين يعلمونه فيتغير الكلام[96].

القول الثاني: ذهب أكثر المتأخرين، إلى أن الراسخ في العلم يعلم تأويل المتشابه وان الوقف على قوله: ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ لا على ما قبله، والواو فيه للعطف لا للاستئناف، وهو مذهب عامة المعتزلة، واختاره القتي من الشافعية، وهو رواية عن ابن عباس ﷺ، ومن التابعين مجاهد[97].

استدل أصحاب القول الأول بما يأتي:

1- أن (أما) في لغة العرب لتفصيل المجمل فلا بد أن يذكر في سياقه قسمان، إما لفظا وهو الأكثر، وإما تقديرا، وقد يستغنى بذكر أحد القسمين عن الآخر لدلالة المذكور عليه، وفي هذه الآية: اقتضى وضع اللغة ذكر قسم آخر فكان تقديره: وأما غيرهم فيؤمنون كل

من عند ربهم وكأنه قيل: وأما الراسخون في العلم فيقولون. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا﴾[98][99].

2- بما رواه عبد الرزاق في تفسيره عن ابن طاووس عن ابن عباس انه قرأ: «وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون آمنا به» فهذه قراءة مبينة إجمال الواو في الآية وأنها استئنافية لا عاطفة، وابن عباس ﷺ قد يكون سمعها من النبي ﷺ فهو تفسير للآية، وإلا فقوله مرجح؛ لأنه صحابي وتفسيره في حكم المرفوع عند المحدثين[100].

3- إن الواو استئنافية؛ لأنه بتقدير غير ذلك تكون الجملة حالا، والحال فضلة خارجة عن ركن الجملة، وكون الجملة ركنا أقوى من كونها فضلة، وإذا دار أمر اللفظة بين أقوى الحالين وأضعفهما فحمله على الأقوى أولى[101].

4- إن قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ يدل على تفويض وتسليم فيما لم يقع على حقيقة المراد به وهو من قبيل الإيمان بالغيب الذي مدح الله أهله وهذا ظاهر في تسليم المراد لله[102].

واستدل أصحاب القول الثاني:

1- بأن تسميتهم بالراسخين يقتضي علمهم بتأويله وإلا لم يكن لهم فضل على غيرهم فالكل يؤمنون به، فمن المتشابه اذن ما لا يعلمه الا الراسخون ومنه: ما استأثر الله بعلمه كالروح وأمر الساعة[103].

ويجاب عن هذا: أن الراسخين في العلم يراد بهم: الراسخون بمعرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة أحكام شرعه، وأما معرفة ذاته وصفاته وأفعاله فلا يعرف حقيقتها إلا الله سبحانه وتعالى فإذا كان الإنسان يجهل حقيقة نفسه فكيف يدرك الذات الإلهية وهو لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار [104].

2- لم يزل المفسرون إلى يومنا هذا يفسرون ويؤولون كل آية ولم نرهم وقفوا عن تفسير شيء من القرآن. ويجاب عن هذا: أن كثيرا من المفسرين وخاصة من الصحابة والتابعين وقفوا عند تفسير بعض الآيات كالحروف المقطعة وما يتعلق بصفات الله تعالى وغيرها...[105].

3- بما روي عن ابن عباس ﷺ أنه كان يقول: «**الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه، وأنا ممن يعلم تأويله**».

ويرد على هذه الرواية: أنها معارضة برواية طاوس وهي أصح، عن كما أن عليها إجماع القراء[106].

بعد هذه العرض الموجز لأقوال أهل العلم في هذه المسالة أود الإشارة إلى أمور:

أولا: ذكر العلماء أن الخلاف بين الفريقين لفظي؛ لأن من قال: بأن الراسخين يعلمون تأويله، أي يعلمونه ظاهرا لا حقيقة، والذين قالوا: لا يعلمونه، أي على الحقيقة وإنما ذلك علمه إلى الله تعالى والحكمة من إنزاله ابتلاء العقلاء به كالإيمان بالغيبيات[107].

ثانيا: أن هناك قولا ثالثا يجمع بين القولين وهو: أن الراسخين مبتدأ، ويكون علمهم بتأويله برد المتشابه إلى المحكم وبالاستدلال على الخفي بالجلي وعلى المختلف فيه بالمتفق عليه فيكون دليل ذلك أن الراسخين يعلمونه بالتفكر والتدبر والله تعالى يعلم تأويله بالعلم القديم لا بتذكر ولا تفكر ولا تدبر[108].

ثالثا: أن هذه المسألة لا يترتب على الخلاف فيها نتيجة عملية وهذا البحث ليس له صلة بالأحكام الشرعية وإنما هو من مباحث علم الكلام، وأن كلا الفريقين متفقون على وجوب الإيمان بالمتشابه كما أنزل والله أعلم بحقيقة مراده، وإنما انبنى خلافهم فيه على إمكان تأويله وعدم إمكانه، فسلف هذه الأمة فوضوا وسلموا، وخلف هذه الأمة أولوا ولم يكن غرضهم معرفة حقيقة مراد الله، وإنما فعلوا ذلك ليصرفوا الناس عن تأويلات المبتدعة وأهل الأهواء فأولوا هذه الألفاظ بما تسمح به اللغة من الاستعارات والكنايات غايتهم في ذلك حفظ كتاب الله من القول بأن الله خاطب عباده بما لا يفهمون فيكون التفويض بما لا يمكن الوصول الى تأويله كالروح وعلم الساعة ويكون التأويل فيما يمكن تاويله من المتشابه وتحتمل ذلك اللغة التي انزل بها القرآن من غير تشبيه ولا تعطيل مستندين الى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[109] وقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾[110] والله أعلم بمراده.

المسألة الثانية: الواو للاستئناف أو للحال

اختلف الفقهاء في حكم الذبيحة التي لم يذكر اسم الله تعالى عليها بناء على اختلافهم في أن الواو هل هي للاستئناف أو للعطف أو للحال في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾[111] على قولين:

القول الأول:

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[112] والمالكية[113] والحنابلة[114] إلى أن متروك التسمية لا يجوز أكله.

القول الثاني:

ذهب الشافعية إلى جواز أكل الذبيحة التي لم يذكر اسم الله تعالى عليها، وعدم جواز أكلها إذا ذكر اسم غير الله عليها[115].

استدل أصحاب القول الأول: أن الواو في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾ هي للاستئناف، فيكون النهي عن الأكل مطلقا عن القيد المذكور سواء ذكر اسم غير الله عليه أو لم يذكر، وتكون جملة ﴿ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ﴾تعليلا عن عدم أكل متروك التسمية: أي لا تأكلوا ذلك لفسق لما في (أن) من معنى التعليل[116].

واستدل أصحاب القول الثاني: أن الواو للحال، والجملة التي بعدها في محل نصب حال من اسم الموصول في (مما): أي لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والحال انه فسق، وإنما يكون فسقا إذا ذكر اسم غير الله عليه، لان الله تعالى بيّن المراد بالفسق بقوله تعالى: ﴿ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ ﴾[117] فيقيد بالإهلال لغير الله إذا لم يوجد هذا القيد فلا باس بأكله ولو تركت التسمية[118].

المسألة الثالثة: استعارة الواو للحال

ذكر الحنفية أن الواو قد تستعار للحال وذكروا مسائل عدة منها:

1- إذا قال لعبده: أد إليّ ألفا وأنت حر. أي أنه: لا يعتق ما لم يؤد.

2- إذا قال لحربي: أنزل وأنت آمن. فلا يأمن ما لم ينزل لأن الأمان مقترن بالنزول.

جعل الحنفية الواو في هاتين المسالتين للحال، لأنه لا يحسن العطف هنا لأن الجملة الأولى فعلية طلبية، والثانية اسمية خبرية وبينهما انقطاع، وذلك مانع من حسن

العطف لأنه لابد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين، فلما صارت للحال والأحوال شروط كونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالأداء والأمان بالنزول.

وقد أورد الإمام البخاري على هاتين المسالتين اعتراضات وأجاب عليها، فلا يتسع المقام لذكرها(119).

الخاتمة وأهم النتائج

فبعد هذه الدراسة المختصر للواو عند الأصوليين وبعض تطبيقاتها الفقهية في هذا البحث يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصّلت إليها فيه بما يأتي:

1- إن الكلام في حروف المعاني هو باب من أبواب النحو إلا أن علماء الأصول بحثوه لكثرة احتياج الفقهاء إليه.

2- أنبنى الخلاف في معاني حروف العطف عند الأصوليين على خلاف النحويين في معانيها.

3- إن الواو هو أم حروف العطف وهي الأصل في هذا الباب.

4- إن كل حرف من حروف العطف وضع لمعنى فالفاء للترتيب والتحقيق، وثم للترتيب والتراخي، ومع للقران، والوا لمطلق الجمع، فهي أصل لهذه الفروع.

5- إن دلالة الواو على غير مطلق الجمع يكون لأمر زائد، وليس لأنها تدل عليه.

6- إن الراجح من أقوال العلماء أنها لمطلق الجمع، وهو الذي عليه جماهير علماء اللغة والفقه وأهل الفتوى.

وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الهوامش

(1) اللمع: **64/1**.

(2) ينظر: لسان العرب: 42/9، (ح ر ف), وتاج العروس: 23/ 128، مادة (حرف).

(3) سورة الحج: 11.

(4) ينظر: فتح القدير: 98/5.

(5) الكتاب: 1/ 12.

(6) ينظر: الجمل للزجاجي: 1، التعريفات: 27، وشرح الكافية للرضي: 9/1.

(7) ينظر: الجنى الداني: 2.

(8) ينظر: الحروف: 27.

(9) ينظر: الصاحبي في اللغة: 29، والجنى الداني: 3– 5.

(10) ينظر: الجنى الداني: 58.

(11) وقد أوصلها ابن هشام الأنصاري إلى خمسة عشر قسما، ينظر: مغني اللبيب: 1/ 665– 694.

(12) ينظر: الكتاب: 41/3، والمقتضب: 10/1، وحروف المعاني: 36، والأزهية: 240، ورصف المباني: 410، والجنى الداني: 158، ومغني اللبيب: 665/1.

(13) ينظر: مغني اللبيب: 1/ 666– 672.

(14) ينظر: حروف المعاني: 36، والأزهية: 240، والجنى الداني: 163، ومغني اللبيب: 674.

(15) ينظر: الازهية: 240، ورصف المباني: 410، والجنى الداني: 164، ومغني اللبيب: 1/ 675.

(16) سور ة الزمر: 73.

(17) ينظر: المقتضب: 80/2–81، والأزهية: 240، وتسهيل الفوائد: 175، والجنى الداني: 164، ومغني اللبيب: 1/ 680.

(18) ينظر: الجنى الداني: 166، مغني اللبيب: 1/ 672.

(19) البيت لعمرو بن براقة، وهو من شواهد المغني: 92، وشرح ابن عقيل: 1/ 245.

(20) سورة التوبة: 112.

(21) ينظر: الجنى الداني: 167، ومغني اللبيب: 1/ 682.

(22) ينظر: الجنى الداني: 170.

(23) ينظر: حروف المعاني: 36، ورصف المباني: 410، والجنى الداني: 172، ومغني اللبيب: 1/ 689.

(24) ومن هذه المواضع، ينظر: الكتاب: 218/1، 304/2.

(25) الجنى الداني: 158.

[26] مغني اللبيب: 464.

[27] الجنى الداني: 158– 159.

[28] الجنى الداني: 159، وينظر: مغني اللبيب: 1/665–666.

[29] الجنى الداني: 158– 159.

[30] ينظر: الجنى الداني: 195.

[31] المصدر نفسه: 160.

[32] كشف الأسرار: 2/ 108– 109.

[33] ينظر: العدة في أصول الفقه: 1/ 197–198، واللمع في أصول الفقه: 1/ 65.

[34] البيت لرؤبة بن العجاج وتمامه: كأن لون أرضه سماؤه. ينظر: ديوانه: ص4.

[35] ينظر: العدة في أصول الفقه: 1/197–198، واللمع: 1/65.

[36] سورة النساء: 3.

[37] ينظر: العدة في أصول الفقه: 1/197–198، وقواطع الأدلة: 1/ 37.

[38] سورة آل عمران: 7.

[39] ينظر: المعتمد: 1/32، الإحكام في أصول الأحكام: 1/63.

[40] ينظر: البحر المحيط: 3/150، والتحبير شرح التحرير: 2/611.

[41] ينظر: أصول الشاشي: 1/ 189، و المحصول للرازي: 1/368، وكشف الأسرار: 2/ 109، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب: 1/431، والقواعد والفوائد الأصولية: 1/ 179.

[42] ينظر: قواطع الأدلة: 1/36، والقواعد والفوائد الأصولية: 1/180.

[43] ينظر: قواطع الأدلة: 1/38.

[44] ينظر: المصدر نفسه: 1/37.

[45] ينظر: القواعد والفوائد الأصولية: 1/ 181–182.

[46] ينظر: البحر المحيط: 3/149.

[47] ينظر: البرهان في أصول الفقه: 1/51.

[48] سورة النساء: 3.

[49] ينظر: قواطع الأدلة: 1/37.

(50) سورة البقرة: 58.

(51) سورة البقرة: 58.

(52) ينظر: شرح تنقيح الفصول: 1/ 99، والمحصول: 1/ 365، وكشف الأسرار: 111/2.

(53) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 64/1، وكشف الأسرار: 112/2.

(54) ينظر: كشف الأسرار: 112/2.

(55) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 64/1.

(56) ينظر: البرهان: 51/1، وكشف الأسرار: 111/2.

(57) ينظر: كشف الأسرار: 112/2–113.

(58) سورة الحج: 77.

(59) ينظر: أصول السرخسي: 1/ 200، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي: 63/1.

(60) صحيح مسلم: 2/ 594، برقم (870)، باب: تخفيف الصلاة والخطبة.

(61) المعجم الكبير للطبراني، 211/10، برقم (10499).

(62) صحيح البخاري 20/4، برقم (2808)، باب: عمل صالح قبل القتال.

(63) ينظر: الإبهاج: 338/1.

(64) البحر المحيط: 3/ 140.

(65) ينظر: كشف الأسرار: 2/ 109.

(66) ينظر: الحاوي الكبير: 1/ 138، والبيان في مذهب الإمام الشافعي: 1/ 135.

(67) ينظر: الشرح الكبير على المقنع: 1/ 119، والمغني: 100/1.

(68) ينظر: المقدمات الممهدات: 81/1، والذخيرة: 1/ 278.

(69) ينظر: المبسوط: 1/ 55، بدائع الصنائع: 21/1–22.

(70) ينظر: بداية المجتهد: 1/ 23، وحاشية العدوي: 1/ 219.

(71) ينظر: الشرح الكبير على المقنع: 1/ 119، والمغني: 100/1.

(72) سورة المائدة: 6.

(73) الحاوي الكبير: 139/1.

(74) سورة البقرة: 158.

(75) ينظر: الحاوي الكبير: 1/ 139–140.

(76) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام: 66/1–67، والبحر المحيط: 146/3–147.

[77] سورة المائدة: 6.

[78] اللباب في الجمع بين السنة والكتاب: 1/ 107

[79] بداية المجتهد: 1/ 23.

[80] ينظر: المبسوط للسرخسي: 50/4، والبناية شرح الهداية: 4/ 207، والمدونة: 1/ 427، وبداية المجتهد: 2/ 111، والأم: 1/ 45، والبيان في مذهب الإمام الشافعي: 4/ 304، والكافي: 1/ 516، والعدة شرح العمدة: 1/ 205.

[81] سورة البقرة: 158.

[82] صحيح مسلم: 888/2، برقم (1218)، باب حجة النبي ﷺ.

[83] تخريج الفروع على الأصول: 57.

[84] نقل صاحب البدائع رواية عن أبي حنيفة أنه يجزئه ولا شيء عليه، كما لو توضأ في باب الصلاة وتر الترتيب، إلا أن الإمام الكاساني ناقش هذه الرواية، وقال بوجوب الترتيب، وأن من بدء بالمروة يلزمه إعادة شوط حتى يتم سبعة أشواط. ينظر: بدائع الصنائع: 2/ 134- 135.

[85] البناية شرح الهداية: 207/4.

[86] ينظر: المصدر نفسه.

[87] تخريج الفروع على الأصول: 53، القواعد والفوائد الأصولية: 182

[88] ينظر: أصول السرخسي: 1/ 202، و كشف الأسرار: 1/ 113.

[89] ينظر: المصدر نفسه: 1/ 203، المصدر نفسه: 113/1- 114.

[90] ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي: 49/4.

[91] ينظر: التاج والإكليل لمختصر خليل: 334/5.

[92] ينظر: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني: 54.

[93] ينظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: 212.

[94] ينظر: القواعد والفوائد الأصولية: 182.

[95] سورة آل عمران: 7.

[96] ينظر: الفصول في الأصول: 1/ 84، العدة شرح العمدة: 2/ 688- 693، قواطع الأدلة في الأصول: 1/ 265، والمحرر الوجيز: 1/ 402- 403، كشف الأسرار: 1/

55–56، والجامع لأحكام القرآن: 16/4، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: 2/ 34.

(97) ينظر: الفصول في الأصول: 1/ 84، العدة شرح العمدة: 2/ 688– 693، قواطع الأدلة في الأصول: 1/ 265، والمحرر الوجيز: 402/1–403، كشف الأسرار: 1/ 55– 56، والجامع لأحكام القرآن: 16/4، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: 2/ 34.

(98) سورة البقرة: 26.

(99) ينظر: الدر المصون: 226/1–227، وينظر: البحر المحيط: 2/ 195.

(100) ينظر: تفسير عبد الرزاق: 384/1، والبحر المحيط: 196/2.

(101) ينظر: الدر المصون: 226/1–227، وينظر: البحر المحيط: 2/ 196.

(102) ينظر: البحر المحيط: 196/1.

(103) ينظر: كشف الأسرار: 56/1، والبحر المحيط: 196/2.

(104) ينظر: المصدرين نفسيهما.

(105) ينظر: كشف الأسرار: 56/1.

(106) ينظر: تفسير السمعاني: 296/1.

(107) ينظر: كشف الأسرار: 1/ 58، والبحر المحيط: 197/2.

(108) ينظر: البحر المحيط: 197/2.

(109) سورة الشورى: 11.

(110) سورة الأنعام: 103.

(111) سور ة الأنعام: 121.

(112) ينظر: بدائع الصنائع: 5/ 46–47، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: 7/ 11.

(113) ينظر: البيان والتحصيل: 282/3، وبداية المجتهد: 2/ 210.

(114) ينظر: المغني: 388/9–389، والعدة شرح العمدة: 1/ 491.

(115) ينظر: أسنى المطالب في شرح روض الطالب: 540/1، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية: 5/ 156.

(116) ينظر: الدر المصون: 130/5–131، وعلم أصول الفقه: 180.

(117) سورة الأنعام: 145.

(118) ينظر: الدر المصون: 5/130-131، وعلم أصول الفقه: 180.

(119) ينظر: كشف الأسرار: 2/122-124.

المصادر والمراجع

1. الإبهاج في شرح المنهاج- تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (المتوفي: 756هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/ 1995 م.
2. الإحكام في أصول الأحكام- أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (المتوفى: 631هـ)، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- لبنان.
3. الإحكام في أصول الأحكام- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
4. أسنى المطالب في شرح روض الطالب- زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (المتوفى: 926هـ)، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، د.ت.
5. الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع- حسن بن عمر بن عبد الله السيناوني المالكي (المتوفى: بعد 1347هـ)، مطبعة النهضة، تونس، الطبعة الأولى، 1928م.
6. أصول السرخسي- محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، دار المعرفة، بيروت.
7. الأم- الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1410هـ/1990م.
8. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف- علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

9. البحر الرائق شرح كنز الدقائق- زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى:970هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد1138هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د.ت.
10. البحر المحيط في أصول الفقه- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، المحقق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.
11. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع- علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: 587هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1406هـ/ 1986م.
12. بداية المجتهد ونهاية المقتصد- أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (المتوفى: 595هـ)، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، 1425هـ/ 2004م.
13. البناية شرح الهداية- أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (المتوفى: 855هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1420هـ/ 2000 م.
14. البيان في مذهب الإمام الشافعي- أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (المتوفى: 558هـ)، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.
15. تاج العروس من جواهر القاموس- محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (المتوفى: 1205هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت.
16. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه- علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (المتوفى: 885هـ)، المحقق: د.عبد الرحمن الجبرين، د.عوض القرني، د.أحمد السراح، مكتبة الرشد، السعودية- الرياض، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م.

17. تخريج الفروع على الأصول- محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، أبو المناقب شهاب الدين الزَّنْجاني (المتوفى: 656هـ)، المحقق: د.محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1398هـ.
18. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد- ابن مالك أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله (المتوفى: 672هـ)، تحقيق: محمد كامل بركات، د.ط، القاهرة، 1967م.
19. التعريفات- علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الطبعة الاولى، دار الكتاب العربي، ببيروت، 1405هـ.
20. تفسير القرآن- أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: 489هـ). المحقق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض- السعودية، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.
21. تفسير عبد الرزاق- أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني (المتوفى: 211هـ)، دار الكتب العلمية، دراسة وتحقيق: د.محمود محمد عبده، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ.
22. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول- عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعيّ، أبو محمد، جمال الدين (المتوفى: 772هـ)، المحقق: د.محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1400هـ.
23. الجامع لأحكام القرآن- تفسير القرطبي- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1384هـ/1964م.
24. الجنى الداني في حروف المعاني- أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المرادي المصري المالكي (المتوفى: 749هـ)، المحقق: د.فخر الدين قباوة، الأستاذ محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1413هـ/ 1992م.

25. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني- أبو الحسن, علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (نسبة إلى بني عدي، بالقرب من منفلوط) (المتوفى: 1189هـ)، المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1414هـ/ 1994م.
26. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني- أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (المتوفى: 450هـ)، المحقق: الشيخ علي محمد معوض، الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م.
27. الحروف- الفارابي، د.ط، (دار الوراق للنشر والتوزيع)، د.ت.
28. حروف المعاني- الزجاجي ابو القاسم عبد الرحمن بن اسحاق (المتوفى: 340هـ)، تحقيق: د.علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الاولى، 1404هـ/ 1984م.
29. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون- أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين الحلبي (المتوفى: 756هـ)، المحقق: الدكتور أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ت.
30. ديوان رؤبة بن العجاج- تحقيق: وليم بن الورد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م.
31. الذخيرة- أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي (المتوفى: 684هـ)، المحقق: (جزء 1، 8، 13: محمد حجي، جزء 2، 6: سعيد أعراب، جزء 3- 5، 7، 9- 12: محمد بو خبزة)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.
32. رصف المباني- المالقي أحمد بن عبد النور (المتوفى: 702هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، د.ط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1395هـ/ 1975م.
33. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب- تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، المحقق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، لبنان- بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ/ 1999م.

34. شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك- ابن عقيل بهاء الدين عبد الله بن عقيل الهمداني (المتوفى: 769هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الخامسة، 1392هـ/ 1972م.
35. شرح الكافية في النحو- الأستربادي رضي الدين محمد بن الحسن النحوي (المتوفى: 686هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، 1399هـ/ 1979م.
36. الشرح الكبير على متن المقنع- عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: 682هـ)، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار، د.ط، د.ت.
37. شرح شواهد المغني- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (المتوفى: 911هـ)، د.ط، دار مكتبة الحياة، لجنة التراث العربي، 1966م.
38. شرح مختصر خليل للخرشي- محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (المتوفى: 1101هـ)، دار الفكر للطباعة، بيروت، د.ط، د. ت.
39. الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها-أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، شرح وتحقيق: أحمد صقر د.ط، د.ت.
40. صحيح البخاري- محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، 1422هـ.
41. صحيح مسلم- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
42. العدة شرح العمدة- عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي (المتوفى: 624هـ)، دار الحديث، القاهرة، بدون طبعة، 1424هـ/ 2003م.
43. العدة في أصول الفقه- القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء (المتوفى: 458هـ)، حققه وعلق عليه وخرج نصه: د أحمد بن علي بن سير المباركي، الأستاذ المشارك في كلية الشريعة بالرياض، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية، 1410هـ/ 1990م.

44. علم أصول الفقه- عبد الوهاب خلاف (المتوفى: 1375هـ)، مكتبة الدعوة شباب الأزهر، (عن الطبعة الثامنة لدار القلم)، عن الطبعة الثامنة لدار القلم، د.ت.
45. فتح القدير- محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، د.ط، دار الفكر، ببيروت، د.ت.
46. الفصول في الأصول- أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: 370هـ)، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1994م.
47. قواطع الأدلة في الأصول- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعانى (المتوفى: 489هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.
48. القواعد والفوائد الأصولية ومايتبعها من الأحكام الفرعية- ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي (المتوفى: 803هـ)، المحقق: عبد الكريم الفضيلي، المكتبة العصرية، الطبعة ؟؟، 1420هـ/1999م.
49. الكتاب- عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (المتوفى: 180هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1408هـ/ 1988م.
50. كتاب الأزهية في علم الحروف- الهروي، علي بن محمد النحوي (المتوفى: 415هـ)، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د.ط، 1391هـ/1971م.
51. كتاب الجمل في النحو- الزجاجي ابو القاسم عبد الرحمن بن أسحاق (المتوفى: 340هـ)، تحقيق: الدكتور علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1406هـ/1986م.
52. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي- عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (المتوفى: 730هـ)، دار الكتاب الإسلامي، بدون طبعة وبدون تاريخ.
53. اللباب في الجمع بين السنة والكتاب- جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي (المتوفى: 686هـ)، المحقق: د.محمد فضل عبد العزيز المراد، دار القلم و الدار الشامية، سوريا- دمشق، لبنان- بيروت، الطبعة الثانية، 1414هـ/ 1994م.

54. لسان العرب– محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (المتوفى: 711هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ.

55. اللمع في أصول الفقه– أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (المتوفى: 476هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، 1424هـ/2003م.

56. المبسوط – محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (المتوفى: 483هـ)، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة، 1414هـ/ 1993م.

57. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز– أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: 542هـ)، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1422هـ.

58. المحصول– أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1418هـ /1997م.

59. المدونة– مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1415هـ/ 1994م.

60. المعتمد في أصول الفقه– محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (المتوفى: 436هـ)، المحقق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403هـ.

61. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب– عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، ابن هشام (المتوفى: 761هـ)، المحقق: د.مازن المبارك، محمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، 1985م.

62. المغني لابن قدامه– أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: 620هـ)، مكتبة القاهرة، بدون طبعة، د. ت.

63. المقتضب– المبرد أبو العباس محمد بن يزيد (المتوفى: 285هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عظيمه، د.ط، عالم الكتب، بيروت، د.ت.

64. المقدمات الممهدات– أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: 520هـ)، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1408هـ /1988م.

65. البرهان في أصول الفقه- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (المتوفى: 478هـ)، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، 1418هـ/ 1997م.

66. المعجم الكبير- سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، الطبعة الثانية، د.ت.

الضوابط النقلية والعقلية لتقسيم الواضح والخفي عند الجمهور والحنفية

أ.م.د. يعقوب ناظم السعدي

كلية الشريعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد...

فإن مما لا شك فيه أنّ المصدر الأساسيَّ الأول للتشريع الإسلامي هو القرآن الكريم، وأن المصدر الثاني هو السنة النبوية المطهرة بأنواعها القولية والفعلية والتقريرية، إذ منها ما هو مبين لما خفي أو أبهم وما هو مكمل له، من تخصيص عامه، وتقيد مطلقه، وتبيين مجمله، وإظهار ما هو واضح، وإضافة أحكام أخرى، أوحى بها رب العالمين إلى نبيه ﷺ، وقد قام العلماء المجتهدين من أمة محمد ﷺ فسبروا غور هذين المصدرين واستنبطوا الأحكام الشرعية منها.

فإذا اتفقت كلمتهم على الحكم كان إجماعا، وإذا ألحقوا مالا نص فيه بما فيه نص كان قياسا، وإذا أصدروا في حكمهم من المقصد الأسمى للتشريع في تحقيق مصالح العباد، جلبا للمصالح ودفعا للمفاسد، كان اجتهادهم ضمن العرف المعتبر، أو سدا لذريعة، أو تسهيلا لحكم، من خلال توضيح النص.

غير أن هذا الاجتهاد لا بد له من قواعد تحكمه، وضوابط تنظمه، ليكون اجتهاداً مستندا إلى أصل من الأصول غير صادر عن هوى أو قول بالرأي دون دليل.

ومن هنا فإن ألفاظ النصوص من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ لا تخلوا من أحد أمرين: إما أن تكون واضحة المراد منها، أو غامضة المراد.

ونظرا لتفاوت وجهات النظر في دلالة الألفاظ على المعنى المقصود فيها فقد اختلف الأصوليون في تقسيمات الواضح والمبهم والتي سأكرس موضوع بحثي فيها مع الأخذ بنظر الاعتبار أنني سأتكلم عن استناد السادة الحنفية لتقسيمهم بما استدلوا عليه من أدلة نقلية وعقلية.

لذا فإن الألفاظ تدور حول هذا المحور من حيث الوضوح والإبهام وقد قسم جمهور العلماء الأصوليون القدامى الألفاظ إلى واضح ومبهم، وقسموا كل واحد منها إلى أقسام بحسب دلالة اللفظ وقد خالف الحنفية الجمهور في هذه التقسيمات بحسب ما ثبت لديهم من دليل.

ومن هنا فقد فتح الله علي أن أكتب في (الأدلة النقلية والعقلية لتقسيم الواضح والخفي عند الجمهور والحنفية) للوقوف على الأسس التي اعتمدها الفريقان لتقسيم هذه الدلالات ولبيان هذا الخلاف وهل فيه خروج عن الأدلة أو أنه لتوضيح وتسهيل المسائل التي تنفع الأمة وتسهيل بعض الأحكام من خلال توضيح النصوص وإزالة إبهامها وتوضيح الظاهر منها فإن كنتُ وفقت في ذلك فهو من فضل الله وكرمه وَمنِّه وإن كنت أخطأت فهو من كيد الشيطان. وسيتكون البحث من المقدمة والتمهيد وثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف الواضح وأقسامه وفيه أربعة مطالب.

المبحث الثاني: تعريف الخفي وأقسامه وفيه أربعة مطالب.

المبحث الثالث: تقسيم الخفي عند الجمهور وفيه ثلاثة مطالب.

ثم الخاتمة في أهم النتائج ثم المراجع والمصادر.

أسال الله تعالى العفو والعافية وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله على سيدنا محمد وأله وصحبه وسلم

تمهيد

تعريف الضابط

الضوابط: جمع مفردهُ ضابط.

الضابط: لغة: الحزم والحفظ وهو من ضبطه ضبطا وضباطه، نقول: جمل ضابط: أي قوي شديد، ونقول: رجل ضابط: أي حازم[1].

اصطلاحاً: ما يجمع فروعا كثيرة من باب واحد. أو هو: الشيء الذي يجمع الفروع والمسائل في باب واحد[2].

مثال ذلك:

قولُه ﷺ: «**لا تصوم المرأة تطوعا إلا بإذن زوجها أو إذا كان مسافرا**»[3].

وجه الدلالة فيه:

أن هذا الحديث يعد ضابطاً في باب طاعةِ الزوجة لزوجها والذي شدد فيه رسول الله ﷺ على وجوب إطاعة الزوجة لزوجها حتى في شأن العبادات ومنها صوم النفل.

ومثل: الولي قد يكون وليا في المال والنكاح كالأب والجد وقد يكون في النكاح فقط كسائر العصبة وكالأب في من طرأ سفهها، وقد يكون في المال كالوصي، فهذه ضوابط شرعية تدخل تحتها فروع كثيرة.

المبحث الأول
تعريف الواضح وأقسامه

المطلب الأول- تعريف الواضح والخفي:

الواضح: لغة: البيّن إذا انكشف وانجلى.

وهو مأخوذ من الوضح بمعنى الضوء والبياض[4].

واصطلاحا: هو الذي يدل على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي[5].

وعرفه البادي شاه (ما ظهر معناه الوضعي) أي ظهر المعنى و الحكم المقصود كما وضع له. أي ظهر وفهم من غير خفاء بمجرد سماع اللفظ لأن ظهور معناه بالقرينة لا بمجرد اللفظ لكن لا يجوز أن يكون المراد بمجرد اللفظ مع ما لا بدمنه في دلالته من غير احتياج إلى أمر مستقبل من كلام أو دليل عقلي[6].

الخفي: لغة: المستتر، وخفي استتر، وخفي عليه اذا كان خاف.

واستتر: توارى و لم يظهر وستره كتمه[7].

واصطلاحاً: هو ما لا يدل على المراد منه بنفس صيغته بل يتوقف معرفته على أمر خارجي.

أو هو: ما أستتر معناه لذاته أو لأمر آخر[8].

إن الألفاظ مسالك تؤدي إلى المعاني، وإدراكُ المعاني متوقف على فهم الألفاظ وإدراك المقصود منها، فإذا كانت دلالة اللفظ على معناه واضحة ظاهرةً لا تحتاج إلى قرائن أخرى سُمي ذلك اللفظ بالواضح، وإن كانت دلالة اللفظ على معناه غامضةً خفيةً تحتاج إلى البيان والقرائن فذلك الخفي من الألفاظ ومن هنا قسم العلماء اللفظ إلى واضح وإلى خفي الدلالة.

فاللفظ الواضح الدلالة: هو ما دل على معناه بصيغته من غير توقف على أمر خارجي.

مثل قوله تعالى ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا ﴾[9].

فاللفظ ظاهر في إباحة نكاح ما حل من النساء، وهذا المعنى غير مقصود أصالة من سياق الآية، وإنما المقصود الأصلي من سياقها هو إباحة تعدد الزوجات إلى أربع زوجات عند أمن الجور، وإلاّ فواحدة عند الخوف من عدم العدل[10].

واللفظ الخفي الدلالة: هو ما استتر معناه لذاته، أو لأمر آخر و لا يمكن معرفة دلالة معناه إلا بقرائن خارجة عن اللفظ.

مثل: قوله ﷺ «**لا يرث القاتل**»[11] فهو لفظ عام يشمل بظاهره القاتل عمداً وخطأ ودلالته على القاتل عمدا ظاهرة ولكن في انطباق معناه على القاتل خطأ شيئاً من الخفاء والغموض سببه وصف القتل بالخطأ[12].

تقسيم العلماء للواضح والخفي:

قسم العلماء الواضح والخفي إلى أقسام متعددة، وتقوم هذه التقسيمات على مدى درجة الوضوح والخفاء في دلالة الألفاظ، ولهذا اختلفوا في عدد الأقسام.

فمنهم من قسم الألفاظ الواضحة والخفية إلى أربعة أقسام وأُطلقَ عليه التقسيم الرباعي وإليه ذهب الحنفية؛ فأقسام الواضح عندهم: الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم.

وأقسام الخفي عندهم: الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه.

أما جمهور العلماء فقسموا الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء إلى قسمين: فقسموا الواضح إلى النص، والظاهر، وقسموا الخفي إلى المجمل، والمتشابه[13].

المطلب الثاني- أقسام الواضح والخفي عند الحنفية:

قسم الأحناف كلاً من الواضح والمبهم على أربعة أقسام:

فالواضح هو: الظاهر والنص والمفسر والمحكم. وهي متفاوتة في درجات الوضوح فأقلها وضوحا الظاهر ثم النص ثم المفسر ثم المحكم.

والمبهم هو الخفي، المجمل، المشكل، المتشابه. وسنتعرف على كل قسم بصورة موجزة:

أ.الظاهر:

لغة: مشتق من الظهور والانكشاف وهو خلاف الباطن والظاهر الواضح المنكشف ومنه ظَهَرَ المراد إذا اتضح وانكشف ويطلق على الشيء الشاخص المرتفع(14).

واصطلاحا:عرفه الخبازي: «ما ظهر المراد منه بنفس صيغته»(15).

وهذا التعريف لم يبين كيفية المراد بالصيغة لا أصالة من سياق الكلام ولا من المعنى.

وعرفه السمرقندي(16): «هو ما دل على المراد منه بنفس الصيغة من غير حاجة إلى قرينة وليس هو المقصود الأصلي من السياق ويحتمل التأويل»(17). ولم يبين هل أن التأويل قريب أو بعيد واضح أو غير واضح.

وعرفه الجويني(18): «هو لفظة معقولة المعنى لها حقيقة ومجاز فإن أجريت على الحقيقة كانت ظاهراً وإذا عدلت إلى المجاز كانت مؤوله».

وقال: قوله ﷺ «**لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل**»(19). ظاهره في نفي الجواز مؤوله في نفي الكمال(20).

وعرفه الأستاذ عبد الكريم زيدان: هو الذي ظهر المراد منه بنفسه من غير توقف على أمر خارجي ولم يكن المراد منه هو المقصود أصالة من السياق، أي: السياق الخارجي(21). والدليل قوله تعالى:﴿ **وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ** ﴾(22). قال: لفظ البيع والربا ظاهر الدلالة في تحليل البيع وتحريم الربا.

ولا يحتاج إلى فهم ذلك منه إلى قرينة خارجية لأن معنى كلمتي أحل وحرم لفظ لا يحتاج إلى قرينة لبيان معناه وهذا غير مقصود أصالة من سياق الآية لأن المقصود الأساس من الآية هو نفي المماثلة بين البيع والربا.

هذا ظاهر من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ لأن المشركين قد جعلوا البيع مثل الربا.

ودليل آخر: قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[23] فإن السياق ظاهر على وجوب طاعة الرسول ﷺ في كل ما يأمر به أو ينهي عنه وهذا المعنى هو المتبادر إلى الذهن.

إلا أنه ليس هو المقصود أصالة لأن الآية مسوقة أصلا للدلالة على وجوب طاعة الرسول ﷺ في قسمة الفيء وتدل تبعا على وجوب طاعته مطلقا[24].

حكمه: حكم الظاهر وجوب العمل به ما لم يقم دليل يقتضي العمل بغير ظاهره كتحريم البيع مع الشرط وتحريم بيع الغرر إلى غير ذلك ولا يجوز صرف اللفظ عن ظاهره وإرادة معنى آخر إلا بدليل فإن كان الظاهر عاما احتمل التخصيص وإن كان مطلقا احتمل التقييد وإن كان حقيقة احتمل أن يراد به معنى مجازيا إلى غير ذلك من وجوه التأويل ولا يصار إلى شيء من ذلك إلا بدليل وصح في عهد النبوة والرسالة وفي زمن التشريع وشرع حكم آخر بدله متى كان من الأحكام التي تقبل النسخ[25].

ب- **النص:**

لغة: مأخوذ من نصصت الشيء إذا رفعته أو وصول الشيء إلى غايته[26].

واصطلاحا: عرفه السمرقندي «هو اللفظ الظاهر الذي سيق الكلام له الذي أريد بالإسماع»[27].

وعرفه الإمام الجويني: «هو لفظ مقيد لا يتطرق اليه تأويل»[28].

وعرفه الأستاذ عبد الكريم زيدان: ما دل بنفس لفظه وصيغته على المعنى دون توقف على أمر خارجي وكان هذا المعنى هو المقصود الأصلي من سوق الكلام[29].

والدليل: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾﴾[30].

فهذه الآية نص واضح في التحريم فلا يكون معارضا له قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (٩٣) ﴾[31] فإنها ما سيقت لتحليل كل طعام وشراب بل سيقت لبيان منزلة التقوى وأن المتقي ليس هو الذي يحرم على نفسه طيبات ما أحل الله, إنما المتقي من يعمل الصالحات ويحسن عملها.

ولذلك لما سيق شارب الخمر إلى سيدنا عمر ﷺ وسأله «لِمَ شربتها؟» استدل بهذه الآية أقام عليه حدَّ الشرب وزاده بضعة أسواط وقال: «إنما لسوء التأويل ثم قال له: لو اتقيت الله ما طعمتها»[32] وقد وضح الجويني ذلك بقوله: قوله ﷺ لأبي بردة بن نيار الأسلمي في الأضحية لما ضحى ولم يكن على النصب «**تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدك**»[33].

والمقصود بالنص الاستقلال بإفادة المعاني على القطع مع إتمام جهات التأويلات و انقطاع مسالك الاحتمالات[34].

حكمه: وجوب العمل به ما لم يقم دليل على تأويله أي ما لم يَقُمْ دليل على العدول عنه وإرادة غيره.

الفرق بين الظاهر والنص:

1. إن دلالة النص على معناه أوضح من دلالة الظاهر على معناه.
2. إن معنى النص هو المقصود الأصلي من سياق الكلام، أما الظاهر فمعناه مقصود تبعا لا أصالة من سوق الكلام.
3. إن احتمال النص للتأويل أبعد من احتمال الظاهر له.
4. عند التعارض بينهما يرجح النص على الظاهر[35] لأن النص دلالته على الحكم أقوى من الظاهر وذلك إن تعارض مع الظاهر قدم في العمل عليه وهو يقبل التخصيص كالظاهر ويقبل التأويل والنسخ إلا أنه لا يعمل به إلا أن يقوم الدليل على النسخ وليس لأحد أن يدعي النسخ الذي قبله ثابت في كل عصر بل إن النسخ ثابت في عصر النبوة فقط والله أعلم.

المفسر: لغة: اسم للظاهر المكشوف المراد[36].

واصطلاحا: عرفه السرخسي[37]: المفسر «الذي يعرف المراد به مكشوفا على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل»[38].

وقال: «فيكون فوق الظاهر والنص لأن احتمال التأويل قائم بهما منقطع في المفسر سواء كان يعود إلى الصيغة بان لا يكون محتملا إلا وجها واحدا أو يكون بقرينة من غير الصيغة لقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٣٠) ﴾»[39] فاسم الملائكة عام فيه احتمال الخصوص بقوله كلهم قطعا على وجه لا يبقى فيه احتمال التأويل وهو بعض الملائكة [40] لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ ﴾[41] ويراد بالملائكة جبريل عليه السلام فقط.

وعرفه بادشاه: «هو اللفظ الدال بصيغته على معناه دلالة واضحة وضوحا قويا وفيه ما لا ينبغي احتمال التأويل»[42] وقد وضح ذلك فقال: قال تعالى﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (٤) ﴾[43].

فإن كلمة ثمانين مفسر لأنها عدد معين والعدد المعين لا يحتمل زيادة ولا نقصاناً ومن خلال هذا الدليل يتبين أن المفسر أقوى في دلالته على المعنى من الظاهر والنص فانه لا يحتمل التأويل ويحتمل التخصيص ولكنه يحتمل النسخ، وإذا تعارض مع واحد من هذين النوعين قدم عليه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأدلة المفسرة قد تكون من القرآن الكريم والسنة ولا تفسير يقطع التخصيص والتأويل إلا في عهد رسول الله ﷺ والذي يأتي بعد ذلك من الاجتهاد لا يمنع الاحتمال.

حكمه: يجب العمل به قطعا على ما ورد أو على ما بينه الشارع مع احتمال أن يصير منسوخا إذا كان الحكم الذي دل عليه من الأحكام الجزئية القابلة للنسخ وهذا في زمن الرسول محمد ﷺ حيث نزول الوحي أما بعد انقطاع الوحي وانتهاء فترة النبوة فهو غير قابل للنسخ ويكون في حكم المحكم بعد وفاته ﷺ[44].

المحكم: لغة: اسم للشيء المتقن مأخوذ من إحكام البناء.

يقال: لفظ محكم أي اعتقد لاحتمال في بيانه فان الكلام لا يكون متقنا ما دام فيه نوع احتمال[45].

واصطلاحا: هو اللفظ الذي دل على المعنى الذي سيق له دلالة ظاهرة ولم يحتمل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا لا في حياة الرسول ﷺ ولا بعد وفاته[46].

وذلك كقوله تعالى:﴿ وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَـٰدَةً أَبَدًا ﴾[47] أي: إن قاذفي المحصنات لا تقبل لهم شهادة وهو لفظ محكم قطعي لا يحتمل التأويل ولا التفسير لأن وضوح دلالته بلغت حداً لا ينبغي معها أي احتمال للتأويل وهو لا يقبل النسخ لأنه يدل على حكم أصلي لا يقبل بطبيعته التبديل أو التغيير أو يقبله بطبيعته لكن اقترن به ما ينافي احتمال النسخ.

ومن الأحكام الأصلية الأساسية التي لا تقبل بطبيعتها أي نسخ للنصوص الواردة على الإيمان بالله واليوم الآخر والرسل وتحريم الظلم ووجوب العدل.

وقد قسم العلماء المحكم على قسمين:

1. محكم لذاته.
2. محكم لغيره.

المحكم لذاته: وهو ما لا يقبل النسخ لذاته لكونه من الأحكام غير القابلة للنسخ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾[48] محكم لغيره: وهو اللفظ الذي اقترن به لفظ يدل على تأييده.

حكمه: وجوب العمل به قطعا لأنه لا يحتمل غير معناه ولا يقبل النسخ.

المطلب الثالث-أقسام الواضح عند الجمهور والمتكلمين:

ذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين إلى تقسيم الواضح على قسمين هما: الظاهرُ، والنصُّ، أما المفسر فلم يشتهر عندهم إطلاقه على معنى اصطلاحي كما اشتهر ذلك عند الحنفية وتكاد تكون الأقسام متساوية من خلال التعريف والأدلة.

فالظاهر الذي قال به الجمهور يساوي النص والظاهر.

والنص يساوي المفسر والمحكم.

إلا أن هذا الاختلاف لفظي على الأرجح لأنه مبني على مجرد الاصطلاح فالظاهر عندهم: هو الذي له دلالة ظنية راجحة سواء كان مقصودا أصليا أم غير أصلي.

فمن خلال التعريف يتضمن النص والظاهر وهو مما قال به الحنفية.

فالظاهر الذي يدل على معناه دلالة ظنية أي راجحة سواءٌ أكانت هذه الدلالة ناشئة عن الوضع كدلالة العام على جميع أفراده أم ناشئة عن العرف كدلالة الصلاة في

الشرع على الأقوال والأفعال المخصوصة فإن صُرِفَ اللفظ عن هذا المعنى الظاهر وأريد به المعنى المرجوح لقرينة سمى مؤولا[49].

ومن خلال المثال الأتي يتبين أن الخلاف اصطلاحي لا لفظي: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۝٦٠﴾[50].

ذهب الحنفية[51]: أنه يجوز إعطاء الزكاة لشخص واحد من أي صنف من الأصناف المذكورة في الآية.

أما مذهب الشافعية [52]: فلا بد من توزيعها على الأصناف الثمانية يعطى كل منهم حسب ما مذكور في الآية لأن أقل الجمع ثلاثة فما فوقها وذلك لوجود لام الاستغراق التي تقتضي استغراق جميع أفراد الأصناف ولما كان متعذرا حمل على الجميع فيلزم الإعطاء لا قله من الأصناف.

وأجاب الحنفية: بأن سياق الآيات يدل على أن المقصود بيان المعارف وذلك لأنه سبحانه وتعالى قال: ﴿وَمِنۡهُم مَّن يَلۡمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنۡ أُعۡطُواْ مِنۡهَا رَضُواْ وَإِن لَّمۡ يُعۡطَوۡاْ مِنۡهَآ إِذَا هُمۡ يَسۡخَطُونَ ۝٥٨﴾[53] فأراد أن يدفع لمزهم لرسول الله ﷺ ورضاهم عنه إذا أعطوا وغضبهم إذا سخطوا ببيان من يستحق الصدقة من الناس، وكونه للتمليك والمملك عن معين بعيد ينبو عنه العقل والشرع، وإنما المستحق هو الله تعالى، وأمر بصرف ما يستحقه إلى من كان من هذه الأصناف فان كانوا بهذا القدر من الأمر مستحقين فالملك والاستغراق غير مراد إجماعا فيبقى اللام على الجنسية ويكون معنى الآية يستحق الصدقات هذه الأجناس فإذا دفع إلى من تحقق فيه الجنس الواحد أو أكثر من صنف فقد أدى ما عليه فمن جهة تقسيم الحنفية فإنهم عملوا بالظاهر وهو أن هؤلاء الأصناف مشمولون بالصدقة ومن حيث النص فإن النص ذكرهم إلا أن المتصدق غير ملزم أن يدفع لمن موجود من هذه الاصناف فإن الصدقة تجزيء.

وهو ما جعل قول الشافعية والجمهور بأن الصدقات تجزيء لمن هو موجود في هذه الآية ومن هذا يتبين أن الخلاف لفظي لا جوهري والله أعلم.

من هذا لم يجعل جمهور الأصوليين فرقاً بين النص والظاهر، على هذا جرى كثير من الأصوليين كالمالكية والشافعية والحنابلة فالظاهر عندهم بمعنى النص[54].

وذهب فريق من المالكية[55] والشافعية إلى القول أن ثمة فرق بين الظاهر والنص فقرروا أن النص هو الذي لا يقبل احتمالا فيما يدل عليه والظاهر هو الذي يقبل احتمالاً فيما يدل عليه والله أعلم[56].

النص: هو اللفظ الذي يدل على المعنى دلالة قطعية لا يحتمل غيره أصلا كأسماء الأعلام الشخصية فهو كالمفسر عند الحنفية. كقوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ﴿٢﴾ ﴾[57] فهذا النص لا يحتمل أكثر من معنى في الحكم ودلالته واضحة وهي قطعية وهو ما يقابل المفسر والمحكم حيث أن الآية فسرت الحكم بالجلد مائة جلدة محكم لا يحتمل التأويل ولا التبديل.

المطلب الرابع- التعارض بين أقسام الواضح وأثر التفاوت فيه :

بعد أن عرفنا أقسام الواضح عند الجمهور والحنفية نستعرض التفاوت بين الأقسام وأثرها في الأحكام ومن خلالها يظهر الضابط بالنسبة للفريقين.

فالتفاوت بين الأقسام الأربعة إنما يظهر عند التعارض وعند ذاك يقدم الأدنى على ما هو دونه حسب الدرجة في الوضوح:

أولا: تعارض الظاهر مع النص.

وردت حالات تعارض النص مع الظاهر في نصوص الكتاب ومنها ما جاء بشأن الحكم بأن الزواج بغير المحرمات حلال مع ما جاء في شأن تحديد ما يحل من النساء بأربع زوجات. ففي سورة النساء بعد أن ذكر الله تعالى المحرمات من النساء فقال تعالى :﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَٰتُكُمْ وَعَمَّٰتُكُمْ وَخَٰلَٰتُكُمْ وَبَنَاتُ ٱلْأَخِ وَبَنَاتُ ٱلْأُخْتِ وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِىٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٢٣﴾ ﴾[58] وقوله تعالى:﴿ وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُم مُّحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ ﴾[59] فالآية الأولى: تدل على جواز الزواج بغير المحرمات

المذكورات قبلا من دون عدد وهذه الدلالة من قبيل الظاهر فيجوز للرجل بمقتضى عموم هذا الظاهر وإطلاقه أن يجمع في عصمته أكثر من أربع زوجات.

وفي الآية الثانية: نص في اقتصار الحل على أربع فتحرم الزيادة على هذا العدد وهكذا يبقى التعارض في ما وراء الأربع فهو حلال في الآية الأولى وحرام في الآية الثانية ففي هذه الحالة يقدم الأقوى فيرجح النص وهو تحديد الحل بأربع وتحريم ما وراءها على الظاهر الذي لم يحدد الحلال من الزوجات بعدد.

ويحمل الثاني على الأول لان النص سيق أصالة لإفادة هذا الحكم فهو تحديد ما يحل للمسلم بأربع ومن هنا كان المقرر شرعا أنه لا يجوز للمسلم أن يجمع في عصمته بين أكثر من أربع زوجات إذا أستطاع أن يحقق العدل بينهن وهو من قبيل حمل المطلق على المقيد.

تعارض النص مع المفسر:

إذا تعارض النص مع المفسر فإنه يقدم المفسر لقول عائشة ﵂ قالت «جاءت فاطمة بنت حبيش إلى النبي ﷺ وسلم فقالت: إني امرأة استحاض فلا أطهر أفادع الصلاة ؟ فقال لها ﷺ: **لا اجتنبي الصلاة أيام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلاة ثم صلي وإن قطر الدم على الحصير**»[60] وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال لها «**توضئي لوقت كل صلاة**»[61].

فإن الرواية الأولى نص في إيجاب الوضوء لكل صلاة على المستحاضة لأن الكلام مسوق له وعليه لا يجوز لها أن تصلي صلاتين بوضوء واحد لكنه يحتمل أن يكون المراد إيجاب الوضوء لوقت كل صلاة لأن اللام تستعار للوقت فيكون للمستحاضة أن تصلي بالوضوء الواحد أكثر من صلاة في الوقت المقرر للصلاة.

الحديث الثاني: أوجب الوضوء عليها لوقت كل صلاة ولا يحتمل غيره فكان هذا مفسرا والأول نصا.

والمفسر أقوى من النص فيقدم عليه فيجب على المستحاضة أن تتوضأ لكل صلاة وتصلي به الفرائض والنوافل ما تشاء ما دام الوقت باقيا فإذا خرج الوقت ودخل وقت صلاة أخرى وجب عليها الوضوء فينتقض وضوؤها بخروج الوقت ما لم ينتقض بناقض

أخر أثناء الوقت وهذا قول الحنفية حيث ثبت لديهم الرواية الثانية أما الجمهور والشافعية فلم تثبت الرواية الثانية عندهم وقالوا بوجوب الوضوء لكل صلاة بالرواية الأولى[62].

تعارض المحكم مع النص:

إذا تعارض النص مع المحكمُ قدِمَ المُحكم.

لقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[63].

وقولــــه تعـــالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا۟ أَزْوَٰجَهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦٓ أَبَدًا﴾[64] فالآية الأولى: نص في إباحة ما عدا المحرمات المذكورات قبل ذلك، ويشمل زوجات الرسول محمد ﷺ بعد وفاته، لكنه يحتمل التخصيص، والآية الثانية محكمة في تحريم زوجات الرسول محمد ﷺ لأنه لا يحتمل تأويلا ولا نسخا فيقدم على الأول.

تعارض المفسر مع المحكم:

إذا تعارض المفسر مع المحكم فانه يقدم المحكم على المفسر لقوة دلالته.

قال تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[65] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا﴾[66].

ففي الآية الأولى: أطلق الشهادة لكل عدل لأن النص فسر الشهادة بأنها لكل عدل.

وفي الآية الثانية: في شأن المحدود لا تقبل لهم شهادة فالأولى قوله ﴿وَأَشْهِدُوا۟﴾ مفسر لا يحتمل غير مقبول شهادة العدول لأن الأشهاد إنما تكون للقبول عند الأداء وإذا كان الأمر كذلك فهو يقتضي بعمومه قبول شهادة المحدود في القذف إذا تاب لكونه لا قذف عليه بعد التوبة.

والثاني وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[67].

محكم لوجود التأبيد فيه صريحا فيقتضي عدم قبول شهادته، وإن تاب بعد إقامة الحد عليه.

وقد حصل خلاف بين الجمهور من المالكية والشافعية واحمد وأصحابهما وابن حزم والبخاري بقبول شهادة القاذف إذا تاب لأن الله تعالى استثنى بقوله﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝٥﴾[68] وتقديره إلا الذين تابوا فاقبلوا شهادتهم[69] وبين الأحناف وهو عدم قبول شهادة القاذف: أبي حنيفة وأصحابه وسفيان الثوري وسعيد بن جبير وشريح

ورد شهادته[70] والصحيح أنه لا يوجد تعارض بين المحكم والمفسر لأن الفرق بينهما إن المفسر يحتمل النسخ في عهد الرسالة والمحكم لا يحتمله وبعد عصر الرسالة لا احتمال للنسخ فتساويا فلا يتصور تعارض بينهما حتى يرجح أحدهما على الآخر.

المبحث الثاني
في الخفي وأقسامه

المطلب الأول- الخفي:

وهو ما يسمى بغير واضح الدلالة أو المبهم أو غامض الدلالة وهو الذي لا يدل على المراد منه بنفس الصيغة بل يتوقف فهم المراد منه على أمر خارجي وقد قسمه الحنفية ومن وافقهم على أربعة أقسام متفاوتة في درجات خفائها على الترتيب الآتي فأقلها خفاء: الخفي، ثم المشكل، ثم المجمل، ثم المتشابه.

وهذه الأربعة تقابل الأربعة في الواضح في درجة الخفاء، فالظاهر يقابل الخفي، والنص يقابل المشكل، والمفسر يقابل المجمل، والمحكم يقابل المتشابه.

وقد ذهب الشافعية ومن وافقهم من الجمهور إلى تقسيم الخفي على قسمين، المجمل والمتشابه.

فالمجمل يشمل: الخفي، والمجمل، والمشكل، في التقسيم الرباعي، والمتشابه هو نفس المتشابه في التقسيم الرباعي من حيث المضمون والحكم.

وسأتكلم عن كل قسم من أقسام الرباعي ومن خلالها ندرك الفرق بين التقسيم الرباعي والثنائي.

الخفي لغة: يقال: خفي- يخفى خفاء بالفتح والمد وهو من ألفاظ الأضداد. خفي عليه إذا استتر وخفي له إذا اظهر فهو خاف[71].

واصطلاحا: هو اللفظ الذي في دلالته على معناه خفاء وغموض فلا يدل على المراد بنفسه بل يتوقف ذلك على أمر خارجي[72].

فالخفاء في الخفي لعارض لا من صيغته في بعض الإفراد وهو يزول بأدنى تأمل.

يقول البزدوي رحمه الله «فالخفي لكل ما أشتبه معنى مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب وذلك مثل النباش[73] والطرار[74]»[75].

فلفظه واضح من حيث معناه الظاهر ولكن الخفاء يحصل في انطباقه على بعض أفراده أو شموله لهذا الفرد ولا يزال الخفاء إلا بالتأمل والاجتهاد وذلك بالرجوع إلى النصوص وعلل الأحكام ومقاصد الشريعة لذلك يحصل في ذلك خلاف نظرا لاختلاف العلماء في مدى انطباقه على هذا الفرد أو عدم انطباقه مثل لفظ (السارق) في قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾[76].

إذ معنى السارق «من يأخذ المال المنقول المملوك للغير خفية من حرز مثله»[77].

فهو ينطبق على من يأخذ حاجة من دار ليلا وأهله نائمون ثم يخرجها منه لكن هل ينطبق المعنى على الطرار وهو ما يسمى اليوم (النشال).

لان الطرار يحمل اسما غير اسم (السارق) والطرار هو من يأخذ المال من حاضر يقظان بنوع من الخفة والمهارة ومسارقة الأعين فهو يغاير السارق بجرأة المسارقة[78].

وقد اختلف الفقهاء في هذه المسالة إلى رأيين:

وقد حصل الخلاف في انطباق السارق عليه لتقطع يده من باب دلالة النص على رأيين:

إن لفظ السارق شامل **الرأي الأول:** وهو رأي الجمهور لذا يقام عليه حد السرقة لأنه يأخذ المال سرا من حرز مثله وهو جيب المأخوذ منه مع غفلته.

الرأي الثاني: أنه لا ينطبق عليه لفظ السارق وهو رأي الحنفية لأنه لا يأخذ خفية بل أمام الناس بطريقة خفة اليد بحيث لا يشعرون ولا يحسون باختلاسه لذا لا يقام عليه حد السرقة بل يعاقب تعزيزا لأنه لا يسمى سارقا.

ومثل النباش: وهو من نبش قبر الميت بعد دفنه ليأخذ الكفن هل ينطبق عليه معنى السرقة.

اختلف الفقهاء فيه إلى رأيين:

الأول: رأي الشافعي وأبي يوسف[79]، ينطبق عليه حد السارق لأنه يأخذ المال خِفية من حرز مثله فتقطع يده عندهما [80].

الثاني: رأي باقي الحنفية لا تقطع،لأن ما يأخذه غير مملوك وليس القبر حرزا لذا سمي باسم خاص إلا أنه يعزر.

حكم الخفي:

وجوب النظر والتأمل في العارض الذي أوجب الخفاء في انطباق اللفظ على بعض أفراده فان رأى أن اللفظ يتناوله جعل من أفراده وأخذ حكمه كما في الطرار وإن رأى أن اللفظ لا يتناوله ولم يأخذ حكمه كما في النباش وقد يختلف الفقهاء في نتيجة تأملهم ونظرهم وقد يتفقون[81].

المطلب الثاني- المشكل:

لغة: مأخوذ من أشكل أي دخل في أمثاله وأشكاله[82].

واصطلاحا: هو اللفظ الذي اشتبه مراد المتكلم للسامع بعارض الاختلاط بغيره من الأشكال مع وضوح معناه اللغوي[83].

فالمشكل هو الذي ازداد خفاء على الخفي كأنه بعدما خفي على السامع حقيقة دخل في أشكاله وأمثاله حتى لا ينال المراد إلا بالطلب ثم بالتأمل حتى يتميز عن أمثاله[84].

وهو مقابل النص لأن النص معروف مراد المتكلم منه للسامع وهو يعرف بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن أشكاله.

ويسمى غريبا تشبيها بمن أغترب عن وطنه فاختلط بأشكاله من الناس فصار خفيا لا يعرف من بينهم إلا بالتأمل بعد طلبه ممن يعرف سابقا.

أسباب الأشكال: هناك أسباب عديدة للإشكال منها على سبيل المثال:

1. الاشتراك اللفظي: فهو يدل على معنيين أو معان على سبيل التبادل مثل كلمة عين فإنها تطلق على الجاسوس وهي معان متغايرة لا تجتمع في معنى جامع حتى يشملها اللفظ جميعها بل إنها تطلق على واحدة منها في الاستعمال الواحد هذا المعنى على سبيل تدل على الجارحة وهي العين المبصرة وتدل على عين الماء وتدل على الذات

وتدل التبادل ولا يتعين واحد من اللفظ المشترك إلا بدليل من قرينة السياق كأن يقول قائل بعثت العيون حيث العدو لأعرف الموضوع فالمراد بالعين الجاسوس كما يدل السياق.

ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿ **وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا** ﴾[85] فإن السياق يدل على أن المراد بها الباصرة.

2. التعارض بين النصين: مثل قوله تعالى: ﴿ **مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ** ﴾[86] مع قوله تعالى: ﴿ **قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۝٧٨** ﴾[87] فهذا يوهم التعارض فيجب على المجتهد أن يزيل هذا الوهم وهو أن يؤول الآية الأولى وذلك من أنَّ يقع من الله تعالى خلقا وإيجادا ومن العبد قصدا واتجاها.

والآية الثانية: يراد بها أن خلق الأفعال بعد توجه الإنسان اليها من خير أو شر ولا يخلقه غيره.

مثل قوله ﷺ «**لا عدوى و لا طيرة**»[88]. وقوله ﷺ «**فر من المجذوم فرارك من الأسد**»[89].

الحديث الأول ينفي العدوى والثاني يثبتها.

فعلى المجتهد أن يؤول أن النفي في الأول ليس على العدوى، بل على تأثير العدوى في إيجاد المرض فالعدوى سبب والمؤثر هو الله، والثاني يثبت وجود العدوى فلا تعارض.

المطلب الثالث- المجمل:

لغة: المبهم مأخوذ من أجمل الأمر أبهمه.

وهو مأخوذ من قولك أجملت الحساب إذا جمعت الحساب المتفرق[90].

واصطلاحا: هو اللفظ الذي يحتاج إلى بيان في حق السامع مع كونه معلوما عند المتكلم[91].

فالمجمل لا يدرك منه بواسطة العقل بل بواسطة النقل عن المتكلم نفسه[92]. فهو الدليل الشرعي الذي لا يدل بصيغته على المراد منه ولا توجد قرينة لفظية، أو حاليةٌ والسبيل إلى معرفة المراد منه هو المشرع نفسه كلفظ الصلاة والزكاة والحج والربا.

يقول الأمام البزدوي: «المجمل ما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد منه اشتباها لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل»[93].

والإجمال قد يكون في معنى الكلمة،وقد تكون الكلمة واضحة المعنى بموجب وضعها اللغوي ولكن الإجمال بالمراد منها بعد نقلها من المعنى اللغوي إلى الشرعي مثل: قوله تعالى﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ ﴾[94] فكلمة (هلوعا) غير معروفة المراد فجاء تفسيرها بنفس النص وهو قوله تعالى: ﴿ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ ﴾[95] وقوله تعالى: ﴿ ٱلْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْقَارِعَةُ ﴿٣﴾ ﴾[96] جاء بيان المراد منه قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَكُونُ ٱلنَّاسُ كَٱلْفَرَاشِ ٱلْمَبْثُوثِ ﴿٤﴾ ﴾[97] ومن هذا يتبين الفرق بين، المجمل، والمشكل، والخفي، أن المجمل لا يمكن معرفة تفاصيله من ذات اللفظ،و لا من مجرد الاجتهاد الفقهي في التفسير بل لا بد في فهم المجمل وإدراك صوره المختلفة وجزئياته المتشعبة من مفسر يوضح المعنى،وقد ورد المجمل في كثير من العبارات القرآنية الخاصة بالأحكام التكليفية، وجاءت هذه العبارات مجملة في القرآن الكريم وفصلت السنة أحكامها وبينت تفاصيلها فالصلاة جاء الأمر فيها مجملا وبينته السنة بالقول والعمل فقال رسول الله ﷺ «**صلو كما رأيتموني أصلي**»[98] والحج كذلك بينته السنة فقال رسول الله ﷺ «**خذوا عني مناسككم**»[99] وكذلك الزكاة والصيام والبيوع والربا بينتها السنة النبوية بيانا تفصيليا وكذلك أحكام الجنايات فقد نص القرآن على وجوب الدية وفصلت السنة مقدارها وبينت أحوالها.

وهكذا لا نجد مجملا قد ذكر في القرآن إلا بينته السنة بتفصيل أحكامه تفصيلا لا يدع إبهاما بعدها[100].

قال ابن السمعاني[101]: (يقع بيان المجمل بستة أوجه)، أحدهما: بالقول وهو الأكثر، والثاني: بالفعل. والثالث: بالكتابة، كبيان ديات الأسنان، وديات الأعضاء، والرابع: بالإشارة كقوله ﷺ «**الشهر هكذا، وهكذا، وهكذا يعني ثلاثين يوما**»[102] والخامس: بالتنبيه وهو المعاني والعلل التي نبه بها على بيان الأحكام كقوله ﷺ في بيع الرطب بالتمر «**أينقص**

الرطب إذا جف» والسادس: ما أختص العلماء ببيانه عن اجتهاد من خلال الوجوه الخمسة[103].

حكمه: التوقف في تعيين المراد منه وعدم العمل به حتى يأتي البيان من المجمِل (بكسر الميم) أو من الشارع فإنه هو الذي يعين ذلك المعنى فإذا جاء البيان فأما أن يكون وافيا قطعيا أو لا يكون وافيا قطعيا وقد يكون وافيا غير قطعي وقد لا يكون وافيا فإذا جاء البيان الوافي من الشارع بدليل قطعي فحينئذ يلتحق المجمل المبين بالمفسر ويأخذ حكمه فيصير غير قابل للتأويل وإذا كان البيان الوافي منه بدليل غير قطعي التحق المجمل المبين بالمؤول فحينئذ يحتمل التأويل فيحتاج البيان إلى شيء من البحث والتأمل والله اعلم.

المطلب الرابع- المتشابه :

لغة: الالتباس والاختلاط مأخوذ من التشابه وهو الاستواء[104].

واصطلاحاً: هو اللفظ الذي لا تدل صيغته على المعنى المراد منه وتعذرت معرفة المدلول وإدراكه.

يقول البزدوي: «فإذا صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لإدراكه حتى سقط طلبه ووجب اعتقاد الحقيقة فيه سمي متشابها»[105].

فالمتشابه: هو الذي استأثر الشارع بعلمه ولا سبيل لعقول العلماء إلى إدراكه ولا يوجد ما يفسره تفسيرا قاطعا أو ظنا من الكتاب أو السنة وفي هذه الحالة لا يسع العقل البشري الا التسليم والتفويض لله رب العالمين والإقرار بالقصور فهو الذي خفيت دلالته على معناه بسبب في نفسه بحيث لا ترجى معرفته في الدنيا ولا توجد قرينة تدل عليه كالصفات التي وردت في الكتاب والسنة بنسبتها إلى الله تعالى مثل: اليد، والوجه، والعين، وكالأفعال والحروف التي افتتح بها بعض السور كقوله تعالى:﴿ حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ ۝٢ ﴾[106] أو قوله تعالى:﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥ ﴾[107] وقد ثبت بالتتبع والاستقراء أن المتشابه بهذا المعنى لا يوجد شيء منه في النصوص الشرعية العملية فقوله تعالى ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾[108] وقوله تعالى:﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ۝٢٢ ﴾[109] آيات تدخل في مجال

الاعتقاد أما آيات الأحكام وأحاديث الأحكام فلا يوجد فيها ألفاظ متشابهة وإنما قال به الحنفية لاستيعاب تقسيم أفراد المبهم.

حكمه: اعتقاد حقيقة المراد منه والأيمان به والتوقف عند طلب المراد منه قبل يوم القيامة وهذا في حق الأمة، أما في حق النبي ﷺ فكان معلوما له بإعلام الله تعالى له، وإلا تبطل فائدة التخاطب ويصير التخاطب به كالتخاطب بالمهمل(110).

المبحث الثالث
تقسيم الخفي عند الجمهور

قسم الجمهور غير الواضح إلى مجمل، ومتشابه.

فالمجمل: يعرفونه بأنه ماله دلالة على أحد أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر وذلك لكون دلالته غير واضحة في الاختصار على احدهما.

وسبب الإجمال يرجع إلى اشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر أو إلى خروج اللفظ عما وضع له في اللغة بعرف الشارع كلفظ الصلاة قبل بيان الشارع له فإنه يُعَدُّ مجملا لأن اللفظ في ذاته لا يدل على مراد الشارع منه.

وبهذا التقسيم يكون المجمل قد اشتمل على الثلاثة أقسام التي قسمها الحنفية وهي الخفي، والمجمل، والمشكل.

أما المتشابه: فهو ذاته في التقسيم الرباعي عند الحنفية هو عند الجمهور(111).

ومن خلال تقسيم الخفي إلى قسمين: وهما المجمل، والمتشابه.

فقد عرفوا القسمين بتعريفين يؤلان إلى معنى واحد حيث عرفوا الأول باللفظ الذي يدل على المعنى دلالة غير واضحة.

وعرفوا الثاني: باللفظ الذي خفي المراد منه سواء كان ذلك بسبب الصيغة أم بسبب أمر عارض عليها وكل هذا لا يكون عند الجمهور إلا قسمين من أقسام الخفي وهما المجمل والمتشابه(112).

وسبب الاختلاف بين الجمهور والحنفية في هذا التقسيم الرباعي والثنائي هو التأويل.

المطلب الأول- التأويل:

لغة: الرجوع آل يؤول أي رجع[113].

واصطلاحا: هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله كالأسد للحيوان المفترس يحمل على معنى يحتمله مرجوح وهو الرجل الشجاع.

وقد جاء التعريف في **التلويح:** بأنه صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله لدليل دل على ذلك[114].

وقد تقدم من أقسام الواضح: الظاهر، والنص، وهما يحتملان التأويل فيصرف عن معناه الظاهر المتبادر إلى معنى أخر لدليل يقتضي هذا التأويل والأصل عدم صرف اللفظ عن ظاهره ومع ذلك فأن حمله على غير ظاهره، أي تأويله لابد أن يستند إلى دليل مقبول ولهذا كان التأويل قسمين تأويل صحيح ومقبول، وتأويل فاسد مرفوض.

فالصحيح ما توافرت فيه شروط الصحة وهي:

أ. أن يكون قابلا للتأويل وهو الظاهر والنص،أما المفسر والمحكم فلا يقبل واحد منها التأويل.

ب. أن يكون محتملا للتأويل، أي يحتمل المعنى الذي يصرف اليه اللفظ ولو احتمالا مرجوحا،أما إذا لم يحتمله أصلا فلا يكون التأويل صحيحاً.

ج. أن يكون التأويل مبنيا على دليل معقول من نص أو قياس أو إجماع أو إلى حكمة التشريع ومبادئه العامة فإذا لم يستند التأويل إلى دليل مقبول كان تأويلا غير معقول.

د. أن لا يعارض التأويل نصٌ صريحٌ.

فالتأويل بعد هذا قد يكون تأويلا قريبا إلى الفهم يكفي في إثباته أدنى دليل وقد يكون تأويلا بعيدا عن الفهم فلا يكفي فيه أي دليل بل لابد فيه من دليل قوي يجعله تأويلا سائغا وإلا كان بمنزلة التأويل غير المقبول فيرفض[115].

والدليل الذي يوضح الخفي، أو المشكل، أو المجمل، إن كان قطعيا سمي الموضَح (بفتح الضاد) مفسرا وإن كان ظنيا كالآحاد سمي اللفظ مؤولاً[116].

المطلب الثاني– الأدلة النقلية للواضح عند الحنفية:

بعد أن عرفنا الواضح ودرجات الوضوح والأدلة التي ساقها الحنفية للاستدلال على صحة تقسيم ما ذهبوا إليه من الأدلة النقلية وبعد مناقشة الأدلة والتعارض بينها في ضوء التقسيم الرباعي يتبين لنا من خلال الأدلة طريقة تقسيم الجمهور للواضح.

الدليل الأول: قوله ﷺ «**في كل أربعين شاة شاة**»(117).

مذهب الحنفية: يجوز أن يخرج في زكاة أربعين شاة شاة واحدة أو قيمتها(118).

ومذهب الشافعية: وجوب شاة عينا ولا تجزي القيمة فإن تأويل الحنفية بدفع القيمة جاء موافقاً لمقصد الشارع وهو دفع الحاجة والحاجة إلى القيمة كالحاجة إلى العين وقد تكون الحاجة إلى القيمة أكثَرَ من الحاجة إلى العين.

قال الشافعية: إن هذا التأويل هو تأويل بعيد لأنه يلزم منه ألا تجب نفسها لأن الواجب ماليتها ومتى لم تجب لم تجزئ(119).

وقال الحنفية: إن الذي دعانا إلى هذا التأويل المعنى والنص، أما المعنى فالعلم بأن الأمر بالدفع إلى الفقراء إبطال لرزقهم الذي وعدهم الله به والرزق متعدد من طعام وشراب وكسوة فقد وعدهم الله أصنافا من الرزق وأمَر مَنْ عنده مال صنف واحد أن يؤدي موعود الله تعالى، فكان ذلك بطلان عدم أجزاء غيرها وصارت محلا للدفع هي وقيمتها فالتعليل وسع المحل للحكم ولم يبطل المنصوص عليه وليس التعليل إلا لتوسعة المحل(120). وأما النص فلما روي عن معاذ ﷺ أنه قال «إئتوني بخميس أو لبيس(121) مكان الشعير والذرة أهون عليكم وخير لأصحاب النبي ﷺ»(122).

فظهر أن ذكر الشاة كان لتقدير المالية ولأنه حق على أرباب المواشي لا لعين الشاة.

الدليل الثاني: قوله ﷺ «**أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل**»(123).

ذهب الشافعية ومن وافقهم إلى أنه لا يجوز للمرأة الحرة البالغة أن تباشر عقد النكاح بنفسها استدلالا بهذا الحديث لأنه نص ظاهر(124).

وذهب الحنفية: إلى أنه يجوز للمرأة البالغة أن تباشر النكاح بنفسها من غير أذن وليها , وأولوا هذا الحديث بأنه محمول على الصغيرة والأمة والمكاتبة أو أن كلمة

(باطل) يؤول إلى البطلان غالبا لاعتراض الولي وهذا تأويل بعيد لأنه يجوز أن يكون قصد النبي صلى الله عليه وسلم منع استقلالها بما لا يليق[125].

وعلل الحنفية بأنهم خالفوا ظاهر الحديث لضعفه خاصة وأن هذا الحديث معارض بما هو صحيح عن رسول الله ﷺ قال «**الأيم أحق بنفسها من وليها**»[126] والأيّم: هي من لا زوج لها بكرا أو ثيبا وليس للولي حق في نفسها سوى تزويجها فجعلها أحق بالتزوج منه فالحديث الأول دائر بين أن يحمل فيه (باطل) على أنه يؤول إلى بطلان أو يترك العمل به للمعارض الراجح وأما الحمل على الأمة الصغيرة والمجنونة فانما هو حديث «**لا نكاح إلا بولي**»[127] أي من له ولاية و هي نفاذ القول.

فيخرج نكاح العبد، والأمة، والمجنونة، والمعتوهة، والصغيرة إذ لا ولاية، والحديث الصحيح وهو «**الأيم أحق بنفسها**» يدل على صحة مباشرة الأيم النكاح لزوم كون لا نكاح إلا بولٍي ومن هذا فان الحنفية الذين ذهبوا إلى التقسيم الرباعي ذهبوا إلى التأويل والتأويل يقارب التقسيم الثنائي للشافعية فإن الحديث أخذ به الشافعية على تقسيم الظاهر والنص وهو واضح وذلك قول الحنفية إلى الظاهر، والتأويل وهو بمثابة النص في تقسيم الحنفية فهذا الدليل يوضح أن الحنفية وإن قالوا بالتقسيم الرباعي إلا أنهم بعد التأويل يقتربون من تقسيم الشافعية[128].

فالظاهر عند الشافعية دلالته ظنية راجحة نشأت عن وضع أو عرف وهو يساوي الظاهر والنص عن الحنفية.

المطلب الثالث- الأدلة العقلية على تقسيم الواضح :

استدل الحنفية على ما ذهبوا إليه من تقسيم الأدلة العقلية بأدلة منها قال البزدوي: «إذا اقترن النص بالظاهر أن يكون معناه مقصودا بالسوق أصلا فرقنا بينه وبين النص، قالوا: لو قيل رأيت فلاناً حيث جاءني القوم كان قوله: جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالسياق، ولو قيل ابتداء جاء القوم كان نص في مجيء القوم لكونه مقصودا، وهذا لأن الكلام إذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة إلى غير المسوق له»[129].

فاستدلال الحنفية على أنَّ أول القول هو الذي يدل على الظاهر من سياق الكلام والنص سيق فيما بعده لبيان الظاهر والله اعلم.

أدلة الخفي النقلية:

ليس هناك خلاف في تقسيم الحنفية للخفي لأنه لا تعارض بين أقسامه إذ كلها خفية إلا أنّ كل قسم يزداد خفاء عن الآخر فالاختلاف في درجات الخفاء لا يسبب تعارضاً وإنما الخلاف بين الحنفية والجمهور حيث أن الحنفية هم أصحاب الأقسام الأربعة: الخفي، المشكل، المجمل، المتشابه، وأن الأقسام الثلاثة الأولى هي من تقسيم الشافعية والجمهور وأنها تدخل تحت الخفي والمتشابه على حدّ سواء ومن خلال الأدلة الآتية يتبين رأي الفريقين.

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾[130] دليل خفي على مقدار المسح ومجمل على ما يسمى بالرأس ومشكل بسبب معاني الباء ﴿بِرُءُوسِكُمۡ﴾.

الجمهور قالوا لا إجمال في هذه الآية لأنه إما أن يكون هناك عرف في مثل هذا الاستعمال يصحح إرادة البعض فيقتضي وجوب المسح لمسمى الرأس وهو الكل فلا إجمال هنا أو خفاء.

قال المالكية[131] والحنابلة: يعرف بالعرف فأوجبوا مسح الكل وادعى الشافعية[132] وجوده فأوجبوا مسح بعضه ثابت استدلالا ومن ذلك قول القائل مسحت يدي بالمنديل فانه لا يقتضي المسح كله بل يقال إذا مسح بجزء منه والباء إذا استعملت مع الفعل اللازم كانت للتعدية وإذا استعملت مع المتعدي كانت للتبعيض لفهم ذلك من المثال المذكور والأصل في الاستعمال الحقيقة.

والجواب عن الباء أنها للاستعانة والمنديل آلة، والعرف في مثل ما ذكروه بخلاف ما إذا دخلت الباء على غير الآلة نحو مسحت وجهي وبوجهي حيث الباء صلته والجواب عن الباء للتبعيض لم يصح.

قال الحنفية: إن هذه الآية مجملة في المقدار وبيان ذلك:أن الباء إذا دخلت على الآلة تعيد الفعل إلى المحل فيستوعبه نحو: مسحت يدي بالمنديل فاليد كلها ممسوحة وإذا دخلت على المحل تعدى الفعل إلى الآلة فيستوعبها وخصوص المحل هنا هو الرأس لا يساوي آلة المسح وهي اليد[133].

فلزم أن يكون المراد بعض المحل ومطلق التبعيض ليس بمراد، وإلا كان يكفي مسح البعض الحاصل مع غسل الوجه عند من لا يشترط الترتيب وهو منفي اتفاقا فلزم كون التبعيض مقداراً لا معين له فكان مجملا في الحكمية الخاصية.

وقيل: إنه يعينه قدر الآلة غالبا ربع الرأس فلزم عدم الاجمال.

فالمالكية: ينفون الإجمال ويوجبون مسح البعض المطلق(134).

والحنفية على القول الأخير ينفون الإجمال ويوجبون مسح البعض المعين بقدر آلة المسح وهو ربع الرأس وعلى القول الأول يثبتون الإجمال في الكمية فهم يعينون المقدار ببيان النبي ﷺ وهو أنه كان مسح كل ناصيته والناصية ربع الرأس.

الدليل الثاني: قوله ﷺ «**ليس للقاتل من الميراث شيء**»(135) فان لفظ القاتل عام يشمل بظاهره القاتل عمدا أو خطأ ودلالته على القاتل عمدا ظاهر ولكن في انطباقه على القاتل خطأ يشوبه شيء من الخفاء والغموض لشبهة وصف القاتل بالخطأ لأن الحرمان من الإرث عقوبة والخطأ عادة يختلف عن العمد في استحقاق العقوبة فهل يساويه هنا في الحرمان من الإرث وهل ينطبق عليه معنى الحديث أو لا؟

ذهب الشافعية: إلى مساواته في العقوبة فيكون القاتل متناولاً للقاتل خطأ ومتناولاً للقاتل عمدا فيحرم كلاهما من الإرث سواء أكان القتل بقصد أم بغير قصد بالمباشرة أم بالتسبب لأن كلمة قاتل بعمومها تنطبق عليه حتى القاتل من غير عدوان وهذا تطبيق حرفي لظاهر النص ويأتي هذا الرأي بناء على أن القاتل خطأ يسمى قاتلا لأنه قصر في الاحتياط والتحرز فيحرم من الميراث جزاء تقصيره ولأن الحرمان من الميراث عقوبة قاهرة لا عقوبة كاملة فلا مانع من مساواته فيها للقاتل العمد واختلافه معه في عقوبة القصاص فضلا عن ذلك فإنه إذا لم يعاقب بهذه العقوبة القاصرة فسوف يؤدي إلى شيوع القتل وإدعاء الخطأ فيه فسدا لهذا الباب ومنعا لذريعة الإجرام واستعجال الشيء قبل أوانه يجب حرمانه من الميراث(136).

وذهب المالكية: إلى القول بأن لفظ القاتل في الحديث الشريف لا يشمله القاتل خطأ لانعدام القصد السيئ عنده فلا يستحق العقوبة الكاملة وهي القصاص ولا يستحق العقوبة القاهرة وهي الحرمان من الميراث كالقتل الخطأ أياً كان نوع الخطأ لأنه غير مقصود(137).

أما الحنفية: فيرون أن العبرة في السببية بالمباشرة لا مجرد القصد ويشترط مع هذه السببية ألا يكون القتل عدلا وألا يكون بعذر وأن يكون مكلفاً ويقضي هذا المذهب بكون القتل مانعا من الميراث إذا كان من مكلف والقتل بالسبب غير مانع من الميراث ولو كان مقصودا أو عدوانا وذلك لأنهم نظروا إلى المباشرة هي التي تجعل الشخص موصوفا بأنه قاتل وبذلك يتحقق المانع من الميراث(138).

ومما تقدم يتبين أن الخفي لم يكن في أصل اللفظ بل كان الخفاء من ناحية تطبيقه على الحوادث ون ذلك النوع من الخفاء هو الذي جعل القضاء يختلف في أحكامه في كل عصر (139).

أدلة الخفي العقلية:

من خلال الأدلة النقلية يتضح أن الدليل للخفي هو الاختلاف في التفسير والتأويل للنص لأن النص قد يكون واضحاً في ذاته ومفهوماً من ألفاظه ولكن الخفاء في مدلولاته في بعض القضايا عند الموازنة بين المعنى الذي تدل عليه ألفاظ النص والمعنى الذي يكون في الموضوع الذي اشتبه شمول النص عليه فإن اتحدت المعاني أو تقاربت حكماً بموجب النص وإن تباعدت لا ينطبق النص وهذا ما نراه واضحا من خلال اختلاف التفسير بين الفقهاء. فيجب أن تلاحظ المصلحة العامة في التطبيق والتوسعة ما دام اللفظ يتسع في التطبيق لهذه المصلحة(140).

وهكذا الحال في كل لفظ ظاهر الدلالة على معناه مع خفاء في انطباق هذا المعنى على بعض أفراده وشموله فهو خفي في بعض من الأفراد فإما أن ينطبق عليه بعد التأمل والنظر فيسري عليه حكمه وإما ألا ينطبق عليه معناه فلا يجري عليه حكمه.

فإنه لا إجمال فيما له مسميان: شرعي، ولغوي بل هو ظاهر في الشرعي فكما أن الشارع غيَّر كثيراً من الأسماء اللغوية فجعلها لمعانٍ خاصة عرفت منه فإذا وردت هذه الألفاظ في كلامه في خبر أو أمر أو نهي فهل يكون المراد منها اللغوية أو الشرعية مثال ذلك قوله ﷺ «**لا تصوموا يوم النحر**»(141) فهل المراد بالصوم المنهي عنه الصوم الشرعي حتى يكون اللفظ دالا على انعقاده إذ لولا إمكانه ما قبل لا تفعل أو المراد الإمساك اللغوي حتى لا يكون اللفظ الدال على انعقاده لقوله ﷺ لفاطمة بنت حبيش «**دعي أيام إقراءك**»(142) وقوله« ﷺ**لا تبع ما ليس عندك**»(143).

قال الجمهور: لا إجمال وهو ظاهر في المعنى الشرعي لأن عرف الشرع يقضي بظهور اللفظ في المعنى الشرعي فالحنفية يرون أن الألفاظ الشرعية مسماها الفعل الشرعي الصحيح فإذا وردت في نهي كان المراد بصحتها في المعاملات ترتب الأثر عليها فقط فتقع[144].

الخاتمة في أهم النتائج

ضوابط تقسيم الواضح:

بعد أن عرفنا الواضح وأقسامَه ودرجةَ كل قسم وأحوال التعارض من خلال الأمثلة والأدلة أصبح من السهل علينا أن نعرف المعيار والضابط للدليل النقلي على معرفة الواضح ولأن أقسام الواضح والخفي أقسام متضادة خاصة عند الحنفية فإن علماء الأصول يعدّونه شيئًا واحداً.

ونجمل الضوابط ببعض النقاط الآتية:

1. الواضح هو دلالة النص بنفسه على المراد منه من غير توقف على أمر خارجي فما فهم منه هكذا فهو الواضح الدلالة ويمكن أن يؤول إذا كان فيه مصلحة عامة من غير أن يعارض نصا صريحا، والتأويل الصحيح ما دل على مضمون النص بالقياس أو الدلالة بطريق الحقيقة أو المجاز.
2. وجوب العمل بالواضح ضنا لا قطعا ووجوب الاعتقاد به وبحقيقة ما أراد الله تعالى في ذلك ووجوب العمل بما ظهر وإن كان الاحتمال غير قائم.
3. تقديم الأقوى على المعنى الأضعف في الدلالة على المعنى فالظاهر أقل دلالة من النص فيقدم النص على الظاهر فإذا تعارض النص مع الظاهر قدم النص عليه والمفسر أقوى دلالة من الظاهر والنص لأنه لا يحتمل التأويل ولا التخصيص ولكنه يحتمل النسخ.

والأدلة المفسرة قد تكون من القرآن والسنة ولا تفسير بقطع التخصيص والتأويل إلا في عهد الرسول ﷺ والذي يأتي بعد ذلك من الاجتهاد لا يمنع الاحتمال.

إن كلا من الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم، يدل على الحكم الشرعي إلا أنها ليست درجة واحدة من حيث القوة ووضوح الدلالة فأوضحها: المحكم، ثم المفسر،

لأنهما لا يحتملان التخصيص ولا التأويل ثم النص، ثم الظاهر، وذلك لأنَّ النص دل على معنى قصد وسيق له الكلام أما الظاهر فدل على معنى لم يقصد أصالة من سياق الكلام.

ضوابط تقسيم الخفي:

1. الخفي ما لا يدل على المراد منه بنفس الصيغة بل يتوقف فهم المراد منه على أمر خارجي فإن كان خفاؤه زائلا بالبحث والاجتهاد فهو: الخفي، والمشكل، وإن كان خفاؤه لا يزول إلا بالاستفسار من الشارع نفسه فهو المجمل وإن كان لا سبيل إلى إزالة خفائه أصلا فهو المتشابه.
2. أعلى درجات الخفاء المتشابه، وأقل منه المجمل، وأقل منه المشكل، وأقل منه الخفي.
3. لأقل خفاء الخفي فإنه: خفي لبعض الأفراد فإن هذا الخفاء يزول بأدنى تأمل والنظر والتأمل لإزالة العارض.
4. المشكل يدل على معنيين أو معان وهي متغايرة لا تجتمع في معنى جامع حتى يشملها اللفظ جميعا ولا يعين واحداً من اللفظ المشترك إلا بدليل من قرينة السياق أو دليل من الخارج.
5. التوقف في تعيين المراد من المجمل فلا يجوز العمل به إلا إذا ورد من الشارع ما يزيل إجماله ويكشف معناه.
6. المتشابه لا يوجد شيء منه في النصوص الشرعية العملية فآيات الأحكام وأحاديثها خالية عن لفظ متشابه والله أعلم.

والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

الهوامش

(1) القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي 2/ 384، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995.

(2) الأشباه والنظائر في فقه الحنفية زين الدين إبراهيم المعروف بابن نجيم 310، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985.

(3) صحيح البخاري 1570/9، صحيح مسلم 1026/2.

(4) القاموس المحيط 255/1، المصباح المنير 2/ 662، احمد بن محمد الغزي، دار المعارف، مصر، ط1، 1985، مختار الصحاح محمد بن ابي بكر الرازي مادة وضح 588، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

(5) المختصر من أصول الفقه مصطفى الشلبي 165/1، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط2، 1975.

(6) تيسير التحرير محمد أمين المعروف بأمير بادشاه 165/1، مطبعة مصطفى الحلبي، مصر، ط1، 1975.

(7) القاموس المحيط 324/4.

(8) الإحكام في الأحكام للامدي 3/ 52، كشف الأسرار للبزدوي 1/ 46، اصول الشلبي 452 أصول الفقه، د.فاضل عبد الواحد 535، دار عمار للطباعة، عمان، ط1، 1997.

(9) سورة النساء: الآية 3.

(10) أصول الجصاص أبي بكر احمد بن علي الجصاص الرازي 217/1، مكتبة الدار العلمية، بيروت، ط1، 2000، كشف الإسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي علاء الدين عبد العزيز بن احمد البخاري 72/1، مكتبة الدار العلمية، بيروت، ط1، 1997.

(11) صحيح البخاري 3/ 435.

(12) البحر المحيط في أصول الفقه 27/3، بدر الدين احمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، مكتبة الدار العلمية، بيروت، ط1، 1997.

(13) انظر تيسير التحرير 152/2، كشف الأسرار عن أصول البزدوي عبد العزيز البخاري 2/ 15، دار الكتاب العربي، بيروت، ميزان الأصول في نتاج العقول في أصول الفقه 515/1، الإمام علاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن احمد السمرقندي، د.عبد الملك السعدي، مطبعة الخلود، بغداد، 1407هـ.

[14] لسان العرب محمد بن مكرم بن منظور، إعداد يوسف خياط 523/4، طبع دار لسان العرب، بيروت، المصباح المنير 459/1.

[15] المغني في أصول الفقه للخبازي 125.

[16]علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، كان من كبار علماء الحنفية تفقه على أبي المعين ميمون المكحولي وعلى صدر الإسلام البزدوي وتفقه عليه ابنته فاطمة وزوجها أبو بكر الكاساني صاحب كتاب بدائع الصنائع أقام بحلب وتوفي سنة 539هـ، من مؤلفاته: تحفة الفقهاء في الفقه، وإيضاح القواعد، وغيرها.

[17] ميزان الأصول 655/1.

[18] الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني. الشافعي من أصحاب الامام الشافعي له كتاب البرهان في اصول الفقه والإرشاد، توفي 478 هـ، أنظر طبقات الشافعية للسبكي 5/ 165، شذرات الذهب 3/ 358.

[19] الترمذي 263/3، سنن النسائي 166/4، ابن ماجه 542/1.

[20] البرهان في أصول الفقه، الإمام الجويني 416/1، ف317.

[21] الأحكام للأمدي 3/ 53، أصول السرخسي 1/ 163، كشف الأسرار 1/ 46 الوجيز في أصول الفقه، د.عبد الكريم زيدان 333، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر، ط1.

[22] سورة البقرة: الآية 275.

[23] سورة الحشر: الآية 7.

[24] انظر الأحكام للامدي 15/3، مذكرة في أصول الفقه للشنقيطي 235، التبصرة في أصول الفقه للشيرازي، 2000.

[25] الآيات البينات 3/ 98، كشف الإسرار 1/ 46، المسودة 574، تيسير أصول الفقه 167.

[26] مختار الصحاح 482.

(27) ميزان الأصول 1/ِ 505.

(28) البرهان الجويني، 412/1، ف 314.

(29) ونطلق النص على كل آية قرآنية او حديث نبوي فيقال: نصوص القرآن والسنة فنستعمل لفظ (النص) بهذا المعنى الظاهر والنص والمفسر والحكم بمعانيها الاصطلاحية الوجيز في أصول الفقه، د.عبد الكريم زيدان 340.

(30) سورة المائدة: الآية 90–91.

(31) سورة المائدة: الآية 93.

(32) أصول الفقه، الإمام أبو زهرة 121.

(33) صحيح البخاري بشرح الكرماني 428/2.

(34) للبرهان الجويني 415/1، ف316.

(35) انظر التوضيح 125/1، المختصر الوافي 183.

(36) ترتيب القاموس، مادة فسر 2/ 491.

(37) هو محمد بن احمد ابن سهل المعروف بشمس الأئمة السرخسي الفقيه الاصولي نسبة إلى سرخس من بلاد خراسان من كبار أئمة الحنفية من مصنفاته المبسوط وشرح مختصر الطحاوي وأصول السرخسي، توفي 283هـ، انظر الجواهر المضيئة 2: 28، الفوائد البهية 158، الفتح المبين 1/ 264.

(38) أصول السرخسي 165/1.

(39) سورة الحجر: الاية 30.

(40) أصول السرخسي 165/1.

(41) سورة آل عمران: الآية 42.

(42) تيسير التحري 200/2.

(43) سورة النور: الاية4.

(44) أصول الفقه، د.فاضل عبد الواحد 237.

(45) المصباح المنير، مادة حكم 158/1.

(46) كشف الأسرار عن أصول البزدوي 1/ 80–81، ميزان الأصول 508/1، أصول الفقه، د.فاضل عبد الواحد 238.

(47) سورة النور: الآية 4.

(48) سورة الأنفال: الآية 75.

(49) انظر المحصول للرازي ج3، ف 226/3، البرهان لإمام الحرمين 1/ 511 ف 314، أصول الفقه لزكي شعبان 98.

(50) سورة التوبة: الآية 60.

(51) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي 2/ 153، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 1997.

(52) حاشية الشرقاوي عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشافعي الأزهري 2/ 243، طبع المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1997.

(53) سورة التوبة: الاية 58.

(54) أصول الشاشي 69، الأحكام للامدي 36/3، المستصفى 385/1.

(55) نفائس الأصول بشرح المحصول شهاب الدين أبي العباس بن أبي ادريس القرافي 2/ 352، المكتبة العلمية بيروت، ط1، 2000، المسودة في أصول الفقه، 2/ 1002.

(56) الغيث الهامع، بشرح جمع الجوامع، 1/ 198.

(57) سورة النور: الآية 2.

(58) سورة النساء: الآية 23.

(59) سورة النساء: الآية 2.

(60) الترمذي في الطهارة رقم 126 أبو داود رقم 297، ابن ماجه 625، نيل الاوطار للشوكاني 240/1.

(61) البدر المنير البخاري 3/ 58، مجمع الزوائد 1/ 285، أبو داود رقم 128، مسند الإمام احمد 1/ 88.

(62) كشف الإسرار 1/ 73، البحر المحيط 3/ 35.

(63) سورة النساء: الآية 24.

(64) سورة الأحزاب: الآية 53.

(65) سورة الطلاق: الآية 2.

(66) سورة النور: الآية 4.

(67) سورة النور: الآية 4.

(68) سورة النور: الآية 4.

(69) البخاري 3/ 223، الزرقاني على الموطأ 388/3، الأم 6/ 509، مغني المحتاج 21/ 74 –75 المحلى 10/ 633، الموطأ 510 –511، المغني 12/ 64.

(70) بدائع الصنائع 9/ 4035، شرح فتح القدير 26/ 29.

(71) المصباح المنير 54/1.

(72) المختصر الوافي 189.

(73) النباش: نبش الرجل القبر استخرجه من الأرض. المصباح المنير 590/1.

(74) الطرار: وهو يقطع النفقات ويأخذها على غفلة من أهلها. المصباح المنير 370/1.

(75) أصول البزدوي 50/1.

(76) سورة المائدة: الآية 38.

(77) أحكام السرقة، د.احمد الكبيسي 75.

(78) كشف الإسرار 138/1، ميزان الأصول 509/1.

(79) بدائع الصنائع 6/ 10.

(80) انظر: موسوعة الامام الشافعي الفقهية كتاب الحدود 12/ 516.

(81) المغني في أصول الفقه 123، الغيث الهامع 199/1، الآيات البينات 125/3.

[82] ترتيب القاموس 773/2.

[83] ميزان الأصول 510/1.

[84] أصول الشاشي 81.

[85] سورة الأعراف: الآية 179.

[86] سورة النساء: الآية 79.

[87] سورة النساء: الآية 78.

[88] فتح الباري 243/1.

[89] فتح الباري 1/ 158.

[90] المصباح المنير 1/ 134، معجم مقاييس اللغة 1/ 481.

[91] ميزان الأصول 511/1.

[92] أصول الفقه، د.فاضل عبد الواحد 244.

[93] أصول البزدوي 144/1.

[94] سورة المعارج: الآية 19.

[95] سورة المعارج: الآية 21-20.

[96] سورة القارعة: الآية 1/ 2.

[97] سورة القارعة: الآية 4.

[98] أخرجه البخاري 117/1، مسند الإمام احمد 53/5، الدارمي في السنة 286/1.

[99] أخرجه مسلم عن جابر مرفوعا. صحيح مسلم 1006/2، وأبو داود 201/2.

[100] أصول الفقه لأبي زهرة 131.

[101] أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار الشهير بابن السمعاني الفقيه الأصولي، من كتبه البرهان الأوسط، توفي 489هـ. انظر: طبقات الشافعية 335/5، شذرات الذهب 3/ 393.

[102] صحيح البخاري رقم 1913، سنن النسائي 2137.

(103) المختصر الوافي 195.

(104) لسان العرب، ابن منظور 24/7، دار أحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1996.

(105) كشف الأسرار: 148/1.

(106) سورة الشورى: الآية 1.

(107) سورة طه: الآية 5.

(108) سورة الفتح: الآية 10.

(109) سورة الفجر: الآية 2.

(110) المختصر الوافي 197، أصول الفقه للشلبي 469.

(111) الأحكام للآمدي 11/3، العضد على ابن الحاجة 237، أصول الشلبي 472.

(112) أصول الفقه، فاضل عبد الواحد 248.

(113) القاموس المحيط 85/1.

(114) التلويح على التوضيح 125/1، شرح الكوكب المنير 485/3.

(115) الوجيز في أصول الفقه 341.

(116) المصدر السابق 342.

(117) صحيح البخاري 208/5، الاحوذي 108/3.

(118) البناية شرح الهداية 3/ 336.

(119) موسوعة الإمام الشافعي 4/ 334.

(120) البناية على الهداية 337/3.

(121) الخميس: الثوب الذي طوله خمس أذرع، ويقال له: المخموس أيضاً، وقيل: سمي خميساً؛ لأن أول من عمله ملك باليمين يقال له: الخمس- بالكسر- وقال الجوهري: الخميس: ضرب من برود اليمن وجاء في البخاري: خميص- بالصاد- قيل: إن صحت الرواية فيكون مذكر الخميصة، وهي كساء صغير فاستعارها للثوب. النهاية في غريب الحديث 212/2. اللبيس: الثوب يلبس كثيراً. المعجم الوسيط 813/2.

(122) السنن الكبرى للبيهقي 4/ 113، أصول الفقه للخضري 131.

(123) سنن ابن ماجه 605/1، سنن الدارقطني 231/3.

(124) حاشية الشرقاوي 1/ 165.

(125) بدائع الصنائع 2/ 182.

(126) صحيح مسلم 1037، سنن الدار قطني 218/1.

(127) سنن ابن داود 481/1، سنن ابن ماجه 605/1.

(128) انظر المغني في أصول الفقه 157.

(129) أصول البزدوي 74/1.

(130) سورة المائدة: الآية 8.

(131) المدونة الكبرى 134/1، المغني لابن قدامة 111/1.

(132) الأم 78/1، حاشية إعانة الطالبين 70/1.

(133) بدائع الصنائع 68/1، انظر شرح تنقيح الفصول للقرافي 37– 38، المغني للخبازي 159.

(134) المدونة 2469/7، مجمع الزوائد 224/1، مسائل من الفقه المقارن 84/1، المجموع 440/1.

(135) النسائي في التحفة 341/6، سنن الدارقطني 96/4، سنن البيهقي 220/6.

(136) منهاج الطالبين 345/2، أصول أبو زهرة 132.

(137) المدونة 2496/7.

(138) مجمع الأنهر 317/4.

(139) أصول الفقه، الخضري 129.

(140) أصول الفقه، أبو زهرة 278.

(141) البخاري 199/2، مسلم 138/1، مسند الإمام احمد 511/4.

(142) البدر التمام 3/ 186.

(143) النسائي 118/1، مسند الإمام احمد 6/ 83.

(144) أصول الخضري 143.

المراجع والمصادر

1. الأحكام في أصول الأحكام، سيف الدين ابي الحسن للامدي، مكتبة محمد علي صبيح مصر، ط1، 1975.
2. أحكام السرقة، د.احمد عبيد الكبيسي، مطبعة جامعة بغداد، ط1، 1982.
3. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1،2000.
4. الإبهاج شرح المنهاج، تقي الدين السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
5. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين ابي المعالي عبد الملك الجويني تحقيق عبد العظيم ديب، طبع مطابع الروضة الحديثة، 1979.
6. البدر التمام شرح بلوغ المرام، حسين محمد المغربي، تحقيق محمد شحود خرفان طبع دار الوفاء، مصر، ط1، 2004.
7. البناية شرح الهداية، محمود بن احمد بن موسى بن احمد بن الحسن المعروف ببدر الدين العيني، طبع المكتبة العلمية، لبنان، ط1، 2000.
8. التبصرة في أصول الفقه، أبي إسحاق إبراهيم بن علي الفيروز آبادي، تحقيق محمد حسن هيتو، طبع دار الفكر، لبنان، ط1، 1980.
9. التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود للتفتازاني، مكنية الكليات، القاهرة.
10. الأشباه والنظائر في قواعد فروع الحنفية، زين الدين إبراهيم الشهير بابن نجيم الحنفي، مكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة.
11. أصول الجصاص الفصول في الأصول، أبي بكر احمد بن علي الجصاص الرازي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 2000.

12. أصول السرخسي، أبي بكر محمد بن ابي سهل السرخسي، طبع دار الكتاب العربي، مصر.
13. أصول الفقه، مصطفى شلبي، طبع مصطفى الحلبي، القاهرة، 1985.
14. أصول الفقه، د.فاضل عبد الواحد، دار عمار، الأردن، ط3، 1997.
15. أصول الفقه، محمد أبو زهرة دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1985.
16. أصول الفقه في نسيجه الجديد، د.مصطفى الزلمي مطبعة الخنساء، 2006.
17. الآيات البينات، شرح جمع الجوامع، ابن القاسم للعبادي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1.
18. العضد على ابن الحاجب، سعد الدين التفتازاني، مكتية محمد علي صبيح مصر.
19. الغيث الهامع بشرح جمع الجوامع، لأبي زرعه العراقي تحقيق يعقوب ناظم، 2002.
20. القاموس المحيط، مجد الدين بن يعقوب الفيروز آبادي، طبع دار الفكر، بيروت، 1983.
21. اللباب، ابي يحيى زكريا الأنصاري، دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1997م.
22. المحصول في علم الأصول، الإمام محمد بن أبي بكر الفخر الرازي تحقيق طه جابر العلواني، طبع جامعة محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1980.
23. المجموع شرح المهذب، ابي زكريا محي الدين النووي، طبع المطبعة المنيرية، القاهرة.
24. المدونة الكبرى، الإمام مالك بن أنس الاصبحي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1991.
25. المسودة في أصول الفقه، عبد السلام عبد الحليم حمد بن عبد الحليم آل تيمية، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الفضيلة ودار ابن حزم، لبنان، ط1، 2001.
26. المستصفى من علم الأصول في اصول الفقه ابي حامد محمد الغزالي، دار العلوم العربية، لبنان– بيروت.

27. المعجم الوسيط: د.إبراهيم أنيس، القاهرة، ط2، 1972.
28. المغني في أصول الفقه للخبازي، طبع دار الجيل العربي، لبنان، ط1، 1985.
29. الوجيز في أصول الفقه، د.عبد الكريم زيدان، طبع مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986.
30. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000.
31. ترتيب القاموس المحيط، طاهر احمد الراوي، مكتبة عيسى الحلبي، مصر.
32. تيسر أصول الفقه، بدر متولي عبد الباسط، طبع مكتبة محمد علي صبيح، مصر.
33. تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر.
34. حاشية إعانة الطالبين على ألفاظ فتح المعين، أبي بكر عثمان بن محمد الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
35. حاشية الشرقاوي، عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشافعي الأزهري على تحفة الطلاب بشرح تحرير تنقيح.
36. سنن ابي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الفكر، بيروت، ط1.
37. شرح الكوكب المنير او المختبر المبتكر، محمد بن احمد الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق نزيه وهبة الزحيلي، طبع جامعة أم القرى مكة، ط1، 1980.
38. شرح تنقيح الفصول في الأصول، احمد بن إدريس للقرافي، تحقيق طه عبد الرؤف، دار الفكر، القاهرة، 1973.
39. صحيح البخاري محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، دار ابن كثير، بيروت، ط3.
40. صحيح مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبع دار إحياء التراث العربي، مصر، 1984.
41. كشف الأسرار عن أصول البزدوي، علاء الدين عبد العزيز البخاري، دار الكتاب العربي، لبنان، 1974.

42. لسان العرب، ابن منظور، دار احياء التراث، ط1، 1996.
43. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن ابي بكر الهيتمي، دار الريان للقران، لبنان، 1986.
44. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي المدعو شيخ زادة، طبع دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
45. مختار الصحاح، محمد بن أبي يكر الرازي، طبع دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1996.
46. مختصر أصول الفقه، زكي شعبان، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ط1، 1982.
47. مسائل من الفقه المقارن، د.هاشم جميل عبد الله، طبع جامعة بغداد، ط1، 1988.
48. مسند الإمام احمد بن حنبل الشيباني، دار المعارف مصر، ط2، 1992.
49. ميزان الأصول في نتاج العقول في أصول الفقه، علاء الدين شمس النظر ابي بكر محمد السمرقندي، تحقيق د.عبد الملك السعدي، طبع مكتبة الخلود، بغداد، 1988.
50. موسوعة الإمام الشافعي، الفقهية الإمام محمد بن ادريس الشافعي المطلبي، تحقيق د.احمد بدر الدين حسون، طبع دار ابن قتيبة، حلب.
51. منهاج الطالبين، الامام محي الدين ابي بكر زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، دار البشائر الإسلامية، لبنان، ط1، 2000.
52. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس، دار الكتب العلمية، ط ، 1999.
53. نيل الاوطار شرح منتقى الأخبار، محمد علي الشوكاني، طبع مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1971.
54. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين اي العباس احمد بن ادريس عبد الرحمن القرافي المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 2000.
55. نيل المرام شرح بلوغ المرام، محمد ياسين الموصلي، ط4، مطبعة الزهراء، العراق، 1986.

المدينة الفاضلة عند الفارابي
دراسة فكرية

م.م.ثناء عبد العزيز سعيد

كلية التربية للبنات/ قسم علوم القران

مقدمة

يعد أبو نصر الفارابي من مفكري الاتجاه الفلسفي السياسي في الفكر العربي الإسلامي، لذا كان نتاج الفارابي في المسائل الفكرية والسياسية والاجتماعية والفلسفية واسعا جدا وكانت أفكاره ثمينة للغاية خاصة فيما يتعلق بفكر المدينة الفاضلة الفكرة التي طرحها من قبل فلاسفة اليونان ولكن لكل واحد منهم طرحه الخاص النابع من أسلوبه التعبيري والظروف المجتمعية التي عاشها كل منهم.

تكمن أهمية البحث في ان فكرة (المدينة الفاضلة) يرتبط ارتباطا وثيقا بأهم قضية عرفها الفكر العربي الإسلامي وهي قضية إصلاح المجتمع العربي الإسلامي، ومن هذا الباب طرح الفارابي فكرة المدينة الفاضلة من اجل إصلاح حال المجتمع وإخراجه من الانحطاط الفكري السياسي والاجتماعي الذي يعاني منه.

وتكمن أهمية الدراسة أيضاً في أن المفكر الإسلامي أبو نصر الفارابي يعد من اكبر مفكري الفلسفة الإسلامية بعد الكندي الذين حملوا هموم مجتمعاتهم وعملوا على ايجاد الحلول والمقترحات في إصلاح المجتمع.

ينطلق البحث من فرضية مفادها ان فكرة المدينة الفاضلة هي فكرة مطروحة من قبل المفكرين اليونانيين، ولكن جاء الفارابي وقد طرحها بأسلوبه الخاص وانطلاقا من الأحوال المجتمعية التي كانت سائدة في عصره.

لإثبات هذه الفرضية كان لزاما علينا الإجابة عن مجموعة من التساؤلات لعل اهمها:

1. كيف يمكن تكوين المدينة الفاضلة وما هي أسسها ومكوناتها ومن يحكمها وما هي صفات هذا الرئيس؟
2. هل يمكن تطبيق المدينة الفاضلة؟ أهي مجرد فكرة مثالية أم لها وجود واقعي؟

لقد اعتمدنا في كتابة البحث من اجل تحقيق الفرضية على منهجين رئيسين هما:

أولا: المنهج التحليلي من اجل تحليل كتابات الفارابي واستنتاج ما يمكن استنتاجه منها.

ثانيا: المنهج المقارن القائم على أساس المقارنة بين أفكار الفارابي بمعالجات غيره من المفكرين لمعرفة مدى أصالة فكره وتلمس نقاط القوة والضعف فيه.

و طبقا لذلك انتظم البحث في مقدمة، وثلاث مباحث وخاتمة.

تناول المبحث الأول حياة الفارابي منذ ولادته حتى وفاته، أسفاره، آراء الآخرين فيه، نتاجه الفكري، اثر وتأثير الفارابي في الحضارة الغربية واثر وتأثير الفكر اليوناني على الفارابي.

وتناول في المبحث الثاني فكرة المدينة الفاضلة، من أين مستمدة هذه الفكرة، الأسس التي تقوم عليها، فكرة التعاون والاجتماع وفكرة السعادة، الرئيس والصفات التي يتحلى بها، وتناول المبحث الثالث مضادات المدينة الفاضلة، مفهوم الأمة ومفهوم السياسة عند الفارابي.

وانتهى البحث إلى مجموعة من الخلاصات والاستنتاجات التي تدعم فرضية البحث وتحقق هدف الدراسة.

وأخيراً فأنني آمل أن أكون قد وفقت لدراسة جانب من الجوانب الكثيرة في حياة وفكر هذا المفكر الكبير.

المبحث الأول
حياة الفارابي

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد عام (259هـ/873م) أو (260هـ/874م) في بلدة وسيج قرب مدينة فاراب في بلاد الترك والتي تسمى بلاد ما وراء النهر، واستمد لقبه المعروف الفارابي من مدينة فاراب[1].

كان والده يعمل ضابطا في الجيش التركي ووالدته كانت امرأة تركية من تلك القرية. ظل الفارابي في مسقط رأسه حتى سن الأربعين من عمره وفي تلك الفترة لم يعرف الكثير عن حياته[2].

وفي هذا السن انتقل مع والده إلى بغداد في عام (910/920 م)[3] وكانت بغداد يومئذ مركزا للحضارة العربية والإسلامية وعلوم القران الكريم واللغة العربية[4].

حيث وصفت بغداد بأنها «بغداد في البلاد كالأستاذ في العباد» و«من لم يزر بغداد وينهل من صافي عيونها فليس في النفير»[5].

لم تكن بغداد موطنا للفارابي فحسب بل كان كل أساتذته الذين تتلمذ عندهم من علماء البغداديين وكل الكتب التي درسها هناك كانت من نتاج علماء بغداديين[6].

حيث أتيحت له فرص الدراسة هناك، فعكف على دراسة الطب والموسيقى والعلوم ولاسيما الفلك والرياضيات والحساب والهندسة وتعلم اللغة العربية والنحو والبلاغة من خلال الحلقات التي كان يعقدها (أبو بكر بن السراج) المعروف بتوفيقه بين مدرستي الكوفة والبصرة في النحو[7].

مع العرض أن الفارابي كان يعرف اللغة العربية في مقتبل عمره ما كان يعرفه أقرانه من الصبيان من مبادئها، فقد قرأ القران الكريم وتعلم الخط وحفظ من مفردات ما تعود الكتاتيب أن يلقنونه للصغار من المتعلمين في البلدان الأعجمية ولكن بلهجة أعجمية أو بلسان عربي يخالطه بعض الكلمات الأجنبية[8].

واخذ الفارابي الحكمة وصناعة المنطق من (يوحنا بن حيلان)، وتعلم من (أبي بشر متى بن يونس) المنطق، فقد نقل بن يونس العديد من الكتب وشرح الكتب الأربعة في المنطق التي كان يعول عليها الناس في القراءة والدرس وهي (المقولات، العبارة والبرهان) فقد اخذ الفارابي منه طريقة تفهيم المعاني الجزلة بالألفاظ السهلة، فقد كان يحضر حلقته ويستفيد من محاضرته[9]، ومن بغداد انطلق في تأليف وكتابة كتبه المشهورة.

وانتقل الفارابي بعد ذلك إلى حران (920م/930م) وألف فيها عدد من كتبه ولقد أتقن الفارابي بعض اللغات مثل اليونانية، الفارسية وكان أيضاً موسيقارا وعبقريا ومؤسسا للفلسفة السياسية كما انه القى المحاضرات فيها، وكان من تلاميذه الفيلسوف (يحيى بن عدي)[10]. وتعتبر مدينة حران إحدى مدن الجزيرة الفراتية ومركزاً للإشعاع الفكري[11]. وعاد إلى بغداد ثم انتقل إلى دمشق عام (330هـ) ثم توجه بعد فترة قصيرة إلى حلب حيث لازم بلاط سيف الدولة الحمداني الذي خصص له راتبا بسيطا من بيت المال[12].

وسافر إلى مصر سنة 338هـ لم يلبث فيها طويلا حتى عاد إلى حلب، حيث كانت الشام في عهد آل حمدان معهد الأفاضل ومقصد الشعراء وملتقى الأدباء وموئل العرب[13]. كان بلاط سيف الدولة الحمداني بلاط حكم وسيف ودولة وفي نفس الوقت بلاط علم وأدب، حيث كان يحضره أشهر الشعراء والفلاسفة واللغويين والعلماء، وكان البعض من فئة المثقفين يأتي طلبا للشهرة والتقرب من الأمير والبعض الآخر يأتي انجذابا إلى العلم والحكمة وكان الفارابي من هذه الفئة[14].

لقد اكرم سيف الدولة الحمداني الفارابي وقربه إليه وجعله مستشارا له حتى وفاته[15]. يذكر معظم المؤرخين ان الفارابي قد توفي بدمشق في عام (339هـ/950م) عن عمر يناهز الثمانون عاما وان سيف الدولة الحمداني قد صلى عليه صلاة الجنازة مع خمسة عشر من رجاله، وانه قد دفن بظاهر دمشق خارج الباب الصغير وتؤكد المصادر على انه قد توفي وفاة طبيعية[16].

ومن الملاحظ ان الفارابي قد قضى الطرف الأكبر من حياته في بغداد والطرف الأقل منها في دمشق، حيث عاش في بغداد ما يقرب من عشرين إلى ثلاثين سنة[17].

وصف الفارابي انه كان زكي النفس، قوي الذكاء، مقتنعا في الدنيا بما يكفيه وسار سيرة الفلاسفة الأقدمين[18]. ويقال انه كان فقيرا زاهدا في الدنيا وانه لم يكن يهتم بالأمور الدنيوية وقيل انه عمل قاضيا في أول أمره وحينما شعر بأهمية المعارف اتجه إلى تعلمها ولم يبالي بأمور الدنيا البتة[19]، حتى ان الفارابي لم يتزوج ولم ينجب ولدا اما كنيته أبو نصر فهي مجرد كنية أطلقها الناس عليه.

ويقال انه كان لا يقبل أن يأخذ من سيف الدولة الحمداني إلا أربعة دراهم فضة لكل يوم يصرفها على ضرورياته وكان يقرأ ويؤلف الكتب على ضوء فوانيس الجنود[20]. إضافة إلى ذلك كان محبا للأسفار والتنقل من بلد إلى اخر حيث أعطته هذه الاسفار النظرة الشفافة والتجربة الواعية والتأمل الفريد[21]. وكان لا يحب مخالطة الناس ويفر من الأنوار والأضواء وغالبا ما كان يرى الفارابي عند مجمع المياه أو في الحدائق يؤلف كتبه[22].

النتاج الفكري للفارابي:

ترك الفارابي ما يزيد على مائة كتاب في جميع حقول المعرفة من العلم، الفلسفة، النحو، السياسة، الأدب، الاجتماع، الأخلاق، الموسيقى والرياضيات، وكانت جميعها باللغة العربية[23]. مما جعل المستشرق الألماني (سيتنشندر) يخصص لها مجلدا ضخما ولكن لم يصل الينا من هذه المؤلفات الأربعون رسالة منها اثنتان وثلاثون من أصل وست رسائل مترجمة إلى اللغة العبرية ورسالتان مترجمتين إلى اللغة اللاتينية[24]. وهذه المؤلفات هي:

1. كتاب الموسيقى الكبير.
2. آراء أهل المدينة الفاضلة.

3. الجمع بين راي الحكمين.
4. التوطئة في المنطق.
5. السياسة المدنية.
6. إحصاء العلوم.
7. رسالة النصوص.
8. رسالة التنبيه على سبيل السعادة.
9. الفصول.
10. رسالة في العقل.
11. فصول منتزعة.

وكان له قوة في صناعة الطب وعلم بالأمور الكلية، لكنه لم يباشر مهنة التطبيب[25].

وبما إن موضوع البحث يتعلق بكتاب أراء أهل المدينة الفاضلة، فلابد من إعطاء تعريف مبسط عن هذا الكتاب. وهو الكتاب الذي عالج بشكل أساسي موضوع الفلسفة السياسية والذي يتألف من قسمين، القسم الأول يتعلق بالفلسفة العقلية، والقسم الثاني خصصه للفلسفة السياسية حيث تعرض فيه للتعاون بين البشر وأصناف المدن والدول[26].

وقد تحدث ابن أبي أصيبعة عن تأليف الفارابي لهذا الكتاب فقال: «ابتدأ الفارابي بتأليف هذا الكتاب ببغداد عام 330هـ وأتمه في الشام في عام 331هـ، ثم نظر في النسخة بعد التحرير فأثبت فيها الأبواب ثم سأله الناس ان يجعل له فصولا تدل على قسمة معانيه فعمل الفصول في عام 337هـ»[27].

ويدل هذا النص بوضوح على ان الفارابي قد ادخل بعض التعديلات والإضافات على هذا الكتاب بعد ان عرض على الناس.

ويلاحظ بعض الكتاب ان كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) فيه شبه كبير من كتاب (السياسة المدنية) وفي ذلك يقول د.فوزي نجار محقق كتاب (السياسة المدنية): «لو عملنا مقارنة كاملة بين كتابي السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة لرأينا هناك شبها كبيرا ويكاد ان يكون نقلا حرفيا، غير ان هناك اختلاف بين النصين وفي الأماكن التي

يبحث فيها المؤلف نفس الموضوع، ولا شك ان تصانيف الفارابي في الفلسفة المدنية عديدة وفيها الكثير من التكرار ولكن دراستنا لمؤلفاته توحي بان له غاية بعيدة المدى»[28].

أراء الآخرين في فكر أبو نصر الفارابي

إن كل شيء في الحياة ليس فيه صفة الإطلاق وإنما يتحمل الأخذ والرد لذلك فقد خضعت شخصية وفكر الفارابي تارة للنقد الايجابي وتارة للنقد السلبي وهذا ما سوف نلاحظه من طرح اراء الآخرين فيه:

وصفت فلسفة الفارابي بأنها ضعيفة وربما يعود ذلك إلى ضياع عدد من مؤلفاته وافتقار كتبه الباقية إلى التنظيم الكامل، وربما يكون سبب ذلك إلى ان الفلسفة اليونانية وصلت اليه على الطريقة الاسكندرانية، ولذلك فان الكثير من الاراء التي وصلت اليه على انها لأرسطو كانت في الحقيقة لأفلاطون، ولقد انتقد أسلوب الفارابي أيضاً على انه فيه غموض ورموز فقد عد الغزالي الفارابي من الناقلين، اما ابن الطفيل فقد ذكر ان الفارابي كان كثير الشكوك والتناقض[29]. وقد وصفه ابن خلكان بأنه أعظم فلاسفة المسلمين[30].

اما آراء المفكرين المعاصرين في الفارابي هي :

لقبه مصطفى عبد الرازق بـ(فيلسوف العرب) لاعتباره كان زعيم المتكلمين هي فرقة فلسفية إسلامية تهتم بعلم الكلام، كما اطلق عليه محمد لطفي جمعة لقب (ارسطوطاليس العرب)، وقال عنه عثمان محمد في مقدمة كتاب (إحصاء العلوم): «مهما يكن الأمر فالفارابي بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربي»، وقال عنه إبراهيم مدكور: «هو مؤسس الفلسفة العربية»[31].

وقد لقب الفارابي بانه أبو الفلسفة السياسية الإسلامية لأنه أول فيلسوف إسلامي توسع في تناول هذا الموضوع[32].

تأثير وتأثر الفارابي في الفكر العربي الإسلامي

لقد تأثر الفارابي بشكل كبير بالفيلسوف العربي الكندي في الكثير من الأفكار وخاصة الفلسفية، بالإضافة إلى تأثره بالعالم الاجتماعي ابن خلدون فيما يخص فكرة

اجتماعية الإنسان والعمران البشري. وقد اثر الفارابي تأثيرا واضحا في فكر ابن سينا وابن رشد، حيث يعد ابن سينا مجدد ومطور لأفكار الفارابي، ونرى ان ابن رشد هو الصق علاقة بالفارابي وقد عاش بعد الفارابي بمئة عام اذ انه علق على الكثير من مخطوطات الفارابي وشرحها وبين غامضها وطور المبادئ الأساسية لفلسفته(33).

تأثر الفارابي بالأفكار اليونانية

كان تأثير الفكر اليوناني على الفارابي واضحا اذ اجمع العلماء على ان الفارابي هو أول الفلاسفة الكبار وأقربهم إلى فهم فلسفة أرسطو، فلقد أعجب بأرسطو فشرح كتبه وعلق عليها فأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب لطيفة الإشارة، صحيحة العبارة ومنبهة على ما أغفله الكندي(34). وقد لقب الفارابي بالمعلم الثاني لانه شرح مؤلفات أرسطو وسهل فهمها الذي يعتبر المعلم الأول(35).

لقد تأثر الفارابي بفكرتين من أفكار أرسطو هما فكرة العلاقة بين الأخلاق والسعادة التي وضحها في كتابه (تحصيل السعادة) ونظرية المعرفة التي ثبتها في كتابيه (فلسفة أرسطو طاليس) و(فلسفة أفلاطون)(36).

أما فيما يتعلق تأثر الفارابي بأفلاطون، فيعتبر الفارابي الواضع الحقيقي للأفلاطونية الحديثة في الإسلام واليه يعود الفضل في تأليف أول عرض منسق لفلسفة أفلاطون باللغة العربية ويمكن ملاحظة مدى اهتمام الفارابي بفلسفة أفلاطون من خلال النظر في كتابه (فلسفة أفلاطون) الذي ذكر فيه جميع المحاولات والرسائل الأفلاطونية وأشار بايجاز إلى محتواها، كما انه عرض في كتاب (جامع النواميس) مذهب أفلاطون السياسي(37).

ونلحظ تأثير أفلاطون بالفارابي من خلال كتاب (أراء أهل المدينة الفاضلة) الذي ألفه على غرار كتاب (الجمهورية) لأفلاطون مع بعض الاختلافات الجوهرية(38).

ولقد حاول الفارابي الجمع والتقريب بين أفكار أرسطو وأفلاطون في أهم كتاب له وهو (الجمع بين رأيي الحكيمين).

أما تأثير الفارابي على أوربا، فقد كان منذ زمن بعيد حينما بدأت مؤلفاته تترجم إلى اللغات الأجنبية مثل الألمانية، العبرية واللاتينية، وقد ترجم كتابه (إحصاء العلوم) إلى اللغة

اللاتينية عدة ترجمات، وقد بحث العلماء الغربيين الكثير من افكار الفارابي مثل مصادر المسائل ومفهوم العقل وطرق التوصل إلى السعادة ونشأة العلوم واللغة العربية وآدابها والموسيقى، بيد ان الفارابي اشتهر اكثر بفضل الانتشار الواسع لتعاليم ابن رشد في اوربا والتي تنطلق من افكار الفارابي(39).

المبحث الثاني
فكرة المدينة الفاضلة عند الفارابي

يجب القول ان فكرة المدينة الفاضلة هي إحدى الأفكار الأساسية في فلسفة الفارابي الاجتماعية والسياسية، وقد وضعها في مؤلف هو (آراء أهل المدينة الفاضلة) والذي يعتبر من اثر كتبه التي نالت الحظوة في البحث والدراسة، وقد نشره المستشرق (فريد ريخ ديتريش) في مدينة ليدن الهولندية عام 1859، ثم نشره الأستاذ (البير نصري نادر) في تحقيق جيد مع مقدمة مفيدة في عام 1959 ثم أعيد طبعه أكثر من مرة، ولقد قسم الفارابي الكتاب إلى قسمين(40):

القسم الفلسفي

وهو عبارة عن نظرة الفارابي للموجودات ابتداءاً من الله (عز وجل) وفي وحدانيته وصفاته، وفي كيفية صدور الموجودات ومراتبها أي كل شيء عن الكون. اما القسم السياسي فهو يتضمن نظرية الفارابي في المجتمع الفاضل ورئاسته وصفات العضو الرئيس فيه وتصوره للمجتمعات غير الكاملة وصفاتها.

ان غاية الفارابي من هذا المؤلف هي تكوين مجتمع فاضل (مثالي) من نوع المجتمعات التي فكر بها الكثير من الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون وارسطو، ولكن اراد الفارابي ان يبني مدينته وفقا للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق والكون وخالقه، ووضع الفارابي تصميما لمدينته الفاضلة يشبه في بعض نواحيه تصميم أفلاطون لجمهوريته مع بعض الفوارق الجوهرية التي تأثر بها الفارابي بمبادئ الدين الإسلامي وبالظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت سائدة في المجتمع الإسلامي آنذاك(41).

لقد وجه الانتقاد للفارابي على فكرة المدينة الفاضلة على انها مدينة طوبائية (مثالية) قائمة على خيالات وأوهام لا وجود لها، وهو مفكر عاش حلم مستحيل التحقيق لانه كان بعيدا عن مسرح الأحداث التي دارت بمجتمعه.

لكن يمكننا القول ان هذا الانتقاد فيه نوع من المبالغة، وفيه يقول الدكتور (جميل صليبا): «انه ليس حلما من احلام الشباب ولا وهما من أوهام الشعراء بل خلاصة لمذهبه في الكون والحياة، ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية»[42].

ان تصور الفارابي لمدينته ليس مجرد خيالات واهمة اراد بها التسلية وانما تصور يعبر عن أعماق مكبوتاته وعما جاش في ضميره من نظريات إصلاحية تجاه وضع سياسي واجتماعي متدهور الذي تعانيه المملكة الإسلامية في القرن الرابع الهجري من تقهقر وتصدع وانقسام[43].

وفي الاعتقاد ان أبو نصر الفارابي لم يكن فيلسوف طوبائي أو مثالي وانما كان واقعيا لان تصوره للمدينة الفاضلة كان ناتجا عن ملحمة تاريخية متدهورة كانت تدور في خلده ومن الطبيعي ان أي إنسان هو ابن بيئته ولا يتعد في تفكيره الحالة التي يمر بها المجتمع الذي يعيش فيه. فهو مفكر ملتزم وناقد ومتصدي إلى تلك الفوضوية التي كانت سائدة آنذاك.

لذلك كان هدف الفارابي من المدينة الفاضلة تأسيس مجتمع عادل وفاضل وتكوين مواطن صالح في مدينة يطبق فيها تعاليم الله سبحانه وتعالى عن طريق المعرفة والحكمة والسعادة[44].

إن فكرة المدينة الفاضلة كانت عبارة عن تأملات فكرية تهدف إلى غاية اخلاقية ومجتمعية وإصلاحية ضمن نظرة خاصة عن الكون والإنسان وفي أطار تاريخي معين[45].

ويعرف الفارابي المدينة على انها: «أشكال الاجتماع المتمدن وأنواع الروابط الاجتماعية والفكرية والدينية التي تجعل من الناس فئات وطوائف»[46].

ويعرفها أيضاً بانها: «هي المدينة التي يكون أعضاؤها مرتبين على صورة تشبه ترتيب الموجودات واتصال بعضها ببعض، وان أكمل مدينة في الوجود هي مدينة الله، اما المدينة الفاضلة فتحتذي في أجزائها وترتيبها مراتب الكون وينبغي ان تنظم وفقا لنظام الوجود»[47].

في الاعتقاد ان هذين التعريفين نابعان من القسمين اللذين قسمهما الفارابي لكتاب (أراء أهل المدينة الفاضلة) وهما القسم السياسي الذي يعبر عنه التعريف الأول والقسم الفلسفي والذي يعبر عنه التعريف الثاني.

ولابد من الإشارة هنا انه لم يكن هناك فارق بين المدينة والدولة في عصر الفارابي لان الدول كانت في بدايتها دون مدن ثم توسعت المدن بانضمام اخرى اليها وان الفلاسفة الذين سبقوا الفارابي كأرسطو وأفلاطون لم يفرقوا بين دولة المدينة والدولة(48).

لقد عالج الفارابي مشكلة إعادة الوحدة إلى المجتمع، وهو يفكر في المجتمع الإسلامي من زاوية تختلف عن تلك التي نظر فيها كل من أفلاطون وارسطو إلى المشكلة ذاتها عند اليونان.

فقد نظر أفلاطون إلى المشكلة من زاوية البحث عن وسيلة لإقرار العدل بمعنى انتفاء الظلم فانتهى إلى نتيجتين:

1. إن العدل في المجتمع لا يمكن ان يتحقق دون دولة تدبر شؤونه.
2. إن الدولة التي تحقق العدالة هي المدينة الفاضلة أي (دولة المدينة) التي يرأسها حكيم (الفيلسوف) يكون بالطبع والتربية معا مهيأ لهذه المهمة(49).

ولكن اعترف أفلاطون انه ليس بالإمكان تحقيق المدينة الفاضلة في الحياة الدنيا لان الفلاسفة قليلون وإذا وجدوا فان الناس لا يردون تنصيبهم حكاما عليهم وبالتالي فمكان المدينة الفاضلة هو عالم السماء(50).

أما أرسطو فقد نظر إلى المشكلة من زاوية الأخلاق والسياسة أي (تدبير النفس وتدبير المدينة) وذلك لان الإنسان مدني بالطبع أي لا يستطيع العيش بمفرده بل في المدينة وبالتالي فان اقرار العدل يتطلب دستورا عادلا وقوانين منصفة، ويعتقد أرسطو انه اذا خير الناس بين رجل فاضل فيلسوف وبين الدستور والقوانين العادلة فان عليهم ان يختاروا الدستور والقوانين لانها لا تتغير من ذاتها، واما الرئيس الفاضل فلا شيء يضمن الا يتغير فيؤول الأمر إلى الاستبداد(51).

وهنا يمكن أن نطرح تساؤلا وجيها ما هو مصير هذه المدينة الفاضلة؟

ويجيب الفارابي بالقول ان مصير المدينة الفاضلة هو الخلود بشرط المحافظة على مقوماتها وهي الحكمة والفضيلة والسعادة وان يكون رؤساؤها والسنن التي تسير عليها فاضلة[52].

وفي نفس الوقت يرى الفارابي إنها قابلة للتدهور والانحطاط بانحراف الرئيس عن مساره الفاضل وبتدهور الشروط المطلوبة فيهم وخاصة الحكمة[53].

تقوم المدينة الفاضلة عند الفارابي على أربعة أسس رئيسية والتي سوف نتناولها بالبحث بشكل تفصيلي وهي[54]:

- ❋ التعاون الفاضل الهادف إلى بلوغ السعادة الحقيقية وليس تحقيق الغايات الخاصة بمصالح الأفراد، فالمدينة الفاضلة هي (المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة).
- ❋ الإقرار بتفاوت المراتب بين افراد المدينة وان المرتبة الاسمى هي الرئيس الذي يسوس المدينة وهو يخدم ولا يخدم.
- ❋ الحكمة وهي الصفة التي يجب ان يتحلى بها الرئيس أو الإنسان الذي يحكم المدينة واضافة إلى الصفات الفطرية.
- ❋ أما الأساس الرابع الذي تقوم عليه المدينة الفاضلة فهي المعارف المشتركة لجميع أفراد المدينة الفاضلة وهي معرفة الموجودات كلها، وهذا الأساس يتعلق بالجانب الفلسفي ولا يهمنا في موضوع البحث.

الأسس التي تقوم عليها المدينة الفاضلة

اولا: ثنائية اجتماعية الإنسان وفكرة السعادة عند الفارابي

لقد بدأ الفارابي بالتحدث عن المدينة الفاضلة بتحليل حقيقة الاجتماع الإنساني والدوافع الأساسية في قيامه، ومؤكدا على احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون فيقرر ان الإنسان اجتماعي بطبعه متأثر بأرسطو الذي قال: «بان الإنسان حيوان اجتماعي بالطبع»[55]، وانه من اجل ذلك نشأت الجماعات الإنسانية وفي هذا يقول الفارابي: «**كل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي ان يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشئ**

مما يحتاج اليه وكل واحد من كل واحد بهذا الحال ولهذا كثرت أشخاص الناس فحصلوا في المعمورة من الارض فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية»[56].

ومن الواضح ان المدن قائمة على شبه تعاقد اذ يختار الأفراد التساكن والتعاون القائم على إرادة التمدن وأفضل مكان لتحقيق هذا الكمال هي المدينة لانها اجتماع منظم يتجلى فيه الاحتياج إلى تقسيم الأعمال واحترام القوانين ويشعر كل فرد في المدينة بمسوؤلية نحو ذاته ونحو الآخرين من وجهة نظر الفارابي، ويعتقد الفارابي ان اجتماع ما فهو انقص من المدينة وسبب النقصان هو ان يكون الاجتماع عفويا، عارضا ومؤقتا وقد يسوده فوضى[57]، وفي هذا يقول الفارابي: «ولما كان شأن الخير انما يكون بالإرادة، وممكن ان تجعل المدينة التعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور...»[58].

ويمكن القول ان هناك اختلافا بين أفلاطون والفارابي فيما يخص مسالة التعاون، يرى أفلاطون ان التعاون مبني على الطبيعة البشرية وله غاية سياسية بينما يرى الفارابي ان التعاون مبني على الحرية والاختيار والذي يؤدي إلى بلوغ السعادة[59].

فيما تبين لنا أن فكرة اجتماعية الإنسان هي المرتكز الأول لتكوين الدول عند مفكري الغرب في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأمثال هؤلاء المفكرين جان لوك وجان جاك روسو، الذين أكدوا على ضرورة اجتماع الإفراد من اجل تكوين الدولة وبعضهم جعله اختياريا والبعض الآخر جعله إجباريا من خلال عقد يلتزم بشروطه الأفراد.

يعتقد الفارابي ان الإنسان لا يستطيع ان يبلغ الكمال الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد (اخر) ببعض ما يحتاج اليه، وعليه فقد قسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى نوعين[60]:

❀ الاجتماعات الكاملة.

❀ الاجتماعات غير الكاملة.

الاجتماعات الكاملة تتوزع إلى ثلاثة انواع: (عظمى، وسطى وصغرى)، العظمى: اجتماع الجماعة كلها في المعمورة، الوسطى: اجتماع امة في جزء من المعمورة، والصغرى: اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن الامة. اما الاجتماعات غير الكاملة فهي اجتماع أهل القرية، اجتماع أهل المحلة، اجتماع في سكة (شارع) ثم الاجتماع في المنزل[61].

ويرى الفارابي ان هذا التقسيم نابع من كون المجتمعات الكاملة هي التي يتحقق فيها التعاون الاجتماعي بوجه كامل لتحقيق سعادة الأفراد وأما المجتمعات غير الكاملة فهي ناقصة لانها لا يتحقق فيها التعاون الكامل ولا تستطيع ان تكفي نفسها بنفسها ولا تحقق السعادة، والمدينة الفاضلة في نظر الفارابي هي ما يتحقق فيها سعادة الأفراد على اكمل وجه ولا يكون ذلك الا إذا تعاون أفرادها على الأمور التي تنال بها السعادة واختص كل منهم بالعمل الذي يحسنه وبالوظيفة المهيأ لها بطبعه(62)، وفي هذا يقول الفارابي: «**المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة**»(63).

من المعتقد ان الفارابي اكد على ان الاجتماع الكامل القائم على التعاون الذي يحقق السعادة هو اجتماع المدينة وعلى هذا الأساس توصلنا إلى مجموعة من النتائج وهي:

1. ان جميع الاجتماعات الناقصة تابعة للمدينة والمدينة تابعة للأمة والامة تابعة للمجموعة البشرية وهذه التبعية هي تبعية اقتصادية وان الاستقلال الاقتصادي اي (الاكتفاء الذاتي) في أمور الحياة البشرية المعيشية التي جعلت من الإنسان كائنا اجتماعيا بطبعه ولا يستقيم وجوده الا بتعاون جماعات كثيرة من ابناء جنسه(64).
2. يقر الفارابي مبدأ (التعايش بين الامم) وهو بذلك يفرق من خلال تقسيمه الاجتماعات بين الأمة والمدينة ويوضح ذلك بقوله: «الامة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة انما تكون الفاضلة»(65) ثم يتكلم عن المعمورة ويعبر بها عن المجتمع الدولي اذا كانت الامم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة(66).
3. ان فكرة الفارابي القائلة بأن (الاجتماع الأول هو اجتماع العالم هو اكمل الاجتماعات) ناتجة عن تأثره بتعاليم الدين الإسلامي التي تهدف إلى إخضاع العالم كله لحكومة واحدة هي حكومة الخليفة(67).
4. اغفل الفاربي النوعين الأولين من الاجتماعات وهي اجتماع العالم واجتماع الأمة وقصر كلامه على اجتماع المدينة ولعل السبب في ذلك يرجع إلى امرين هما:

أ- انه راى ان اجتماع العالم كله على الصورة التي ذكرها هو اجتماع مثالي ومتعذر التحقيق.

ب- ان المدينة هي الخلية الأولى للمجتمعات الكاملة فبصلاحها تصلح هذا المجتمعات وبفسادها تفسد هذه المجتمعات[68].

وفي اعتقادنا ان اصغر واقل الاجتماعات الكاملة التي فيها يتحقق الخير الأفضل والكمال الأقصى هي المدينة، وفيها أيضاً يتحقق الشر لان كل من الخير والشر يتحققان بالإرادة والاختيار وان افراد المدينة مختارون وتعاونهم على الخير يتمثل في تعاونهم الإرادي على تحقيق السعادة حسب قول الفارابي.

من المفروض ان نطرح تساؤلاً عن ماهية هذه السعادة؟ وكيف يمكن للإنسان التوصل اليها؟

يعرف الفارابي السعادة في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) بأنها «هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب أصلا، ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء اخر وليس وراءها شيء اخر يمكن ان يناله الإنسان اعظم منها»[69].

ويعرف السعادة في كتاب فصول منتزعة: «و هي الخير على انها غاية من غير ان تكون وراءها غاية اخرى تطلب السعادة» ويعرفها أيضاً «وهي التي تطلب لذاتها ولا تطلب في وقت من أوقات لغيرها»[70].

وميز الفارابي بين نوعين من السعادة وهما[71]:

1. **السعادة الحقيقية (السعادة القصوى):** وهي تطلب لذاتها وتكون على وجهها الأفضل في الحياة الأخرى، اي السعادة التي تحقق في الحياة الآخرة.
2. **السعادة الدنيوية:** التي يعمل الإنسان الحصول عليها في الحياة الدنيا.

من المعتقد ان تعريف الفارابي للسعادة قائم على جعلها هي الغاية القصوى التي يسعى اليها الإنسان.

ويستمر الفارابي بالقول «اذا كان المقصود بوجود الإنسان ان يبلغ السعادة القصوى فانه محتاج في بلوغها إلى ان يعلم السعادة ويجعلها غايته ونصب عينيه ثم يحتاج بعد ذلك إلى ان يعلم الأشياء التي ينبغي ان يعلمها حتى ينال السعادة ثم ان يعمل تلك الأعمال ولأجل ما قيل في اختلاف الفطر في أشخاص الإنسان فليس في فطرة كل إنسان ان يعلم من تلقاء نفسه السعادة ولا الأشياء التي ينبغي ان يعلمها بل يحتاج في ذلك معلم ومرشد فبعضهم يحتاج إلى ارشاد يسير وبعضهم إلى ارشاد كثير»[72].

يربط الفارابي السعادة بالحكمة أو المعرفة بالقول ان السعادة هي أفضل الكمالات لانها تتصل بأفضل القوى الإنسانية وهي القوة العاقلة[73].

اذ ان القاعدة العامة التي ترتكز عليها الفضيلة هي المعرفة وبالمعرفة يستطيع الإنسان بلوغ سعادته، المعرفة هذه هي أصل الفضائل بل هي الفضيلة بالذات، ومنها تتشعب بقية الفضائل[74].

إن الفضائل عند الفارابي مقسمة وفق تقسيمات النفوس الإنسانية الثلاثة وهي[75]:

1. **النفوس العالمة الفاضلة:** وهي تلك النفوس التي اتبعت الحكمة وعملت بموجبها فبلغت بذلك سعادتها واكتسبت بذات الفعل الفضيلة وأصبحت فاضلة، غير أن النفوس الفاضلة يمكن ان تزل وتحيد عن مبادئها وغايتها لذلك تبطل فضيلتها.
2. **النفوس العالمة الشريرة:** وهي التي تعرف الشر وتعمل به، ولا تقوى على أبعاد اللذة، حيث ان الرذيلة هي جهل للخير الحقيقي.
3. **النفوس الجاهلة:** وهي التي لا تتصف بفضيلة ولا رذيلة بالحقيقة.

ويعتقد الفارابي ان الإنسان مجبول ومفطور على الفضائل (الخير) وأما الرذائل فهي من الأشياء المكتسبة لدى الإنسان، ومتى ما رأى ان النفس مائلة إلى الشر يمكنه ان يحيد عنه وذلك وفقا لاستعداده النفسي، وعليه فان السعادة لا تنال بالأفعال الجميلة الا اذا فعلها الإنسان طوعا وباختياره، وعلى الإنسان ان يختار الجميل في كل ما يفعله وفي كل زمان حياته[76].

ومن المعتقد ان الفارابي يرى ان الإنسان يجب ان يكون لديه القدرة والاستعداد على الأخذ بالأفعال والأمور التي تودي إلى بلوغ السعادة وبكامل إرادته الاختيارية الطوعية.

يرى الفارابي انه يجب ان تكون هناك اعتدال ووسطية في أفعال البشر وفي ذلك يقول: «ان الأفعال متى كانت متوسطه حصل الخلق الجميل ومتى زالت الأفعال عن الاعتدال لم يكن عنها خلق جميل وزوالها عن التوسط هو اما الزيادة أو النقصان»[77]، ويرى الفارابي ان المداومة على الأفعال الجيدة من شانها ان تودي إلى سعادة افضل وأحسن أي بتكرار الأفعال التي ينال بها السعادة فأنها كلما زيدت منها وتكررت وواظب الإنسان عليها صيرت النفس التي من شأنها ان تسعد أقوى وأفضل ويمكن ان نطلق على هذا

الإنسان تسمية الحر وهناك إنسان دون ذلك يمكن ان نطلق عليه لقب الإنسان البهيمي حسب تعبير الفارابي[78].

في اعتقادنا ان الفارابي وضع الشروط للأفعال التي تؤدي إلى بلوغ السعادة وهذه الشروط هي:

1- ان يقوم الإنسان بالأفعال التي تؤدي إلى بلوغ السعادة بكامل ارادته طوعا واختياريا.
2- يجب ان تكون هنالك اعتدال ووسطية في أفعال البشر
3- الاستمرارية في الدوام على الأفعال الجيدة لانها من شأنها ان تعود الإنسان على افعال الفضيلة.

ان الفارابي لا يرمي إلى تحقيق السعادة المادية المتمثلة باللذات مثل الثروة والرئاسة- بغض النظر عن اللذات الاساسية في الحياة مثل الغذاء والمشروب والمنام- ولكن يسعى إلى تحقيق السعادة الفكرية والروحية وهي الحكمة والعقل.

ثانيا: دور الرئيس في المدينة الفاضلة

إن اهم وظائف المدينة الفاضلة واكبرها هي وظيفة الرئاسة، وذلك ان الرئيس هو منبع السلطة العليا والمثل الاعلى الذي تحقق في شخصيته معاني الكمال وهو مصدر حياة المدينة ودعامة نظامها[79]. وانه اكمل اجزاء المدينة واتمها ومن ثم لا تجوز رئاسة من هو دون ذلك لان الرئاسة انما تكون بشيئين أساسيين هما[80]:

اولهما: ان يكون المرء معدا لها بالفطرة والطبع.

ثانيهما: ان يكون المرء معدا لها بالهيئة والملكة الارادية.

وبهذه الشروط لا تتحقق الرئاسة الا في القليل النادر من الصناعات لان أكثر الصناعات في المدينة لا تصلح للرئاسة المطلقة وذلك لان معظم الفطر والملكات الارادية هي فطر الخدمة وملكاتها لا فطر الرئاسة ومقتضياتها، ان هذا الشرط الروحي قد انفرد الفارابي باشتراطه برئيس المدينة الفاضلة دون فلاسفة اليونان، بل استمده من روح الدين الإسلامي وما سار عليه العمل في صدر الاسلام اذ تولى الرئاسة الرسول محمد ﷺ ومن بعده الخلفاء الراشدين الذين وصلت نفوسهم إلى ارق درجات الكمال والصفاء، ويعتقد

الفارابي ان يكون رئيس المدينة الفاضلة قد وصل إلى ارق درجات الكمال الإنساني فأمتزج بالعقل الفعال حتى اصبح نفسه هو عقلا واحاط علما بجميع المعقولات[81].

يميز الفارابي بين نوعين من الرؤساء في المدينة الفاضلة[82]:

1- الرئيس الاصيل (الأول).

2- الرئيس القائم (الثاني).

فالرئيس الاصيل انما هو الإمام والحكيم والفيلسوف والنبي، الذي هو وأمثاله يضعون الشرائع للمدينة التي يتولونها ويتوالون فيها، ويتصف الرئيس الأصيل بعدد من الخصال فطر عليها وهي تمثل افضل خصال يمكن للعقل ان يتصور اجتماعها في إنسان معين، فهو يوجب ان يكون الرئيس[83]:

1. تام الأعضاء والقوى.
2. الخصلة التي تتعلق بالعقل (ان يكون جيد الحفظ والفهم وله جودة الفطنة والذكاء).
3. أن يكون حسن العبارة والإنابة ما تضمره النفس.
4. أن يكون محبا للعلم والاستفادة منه.
5. أن يكون غير شره في اشباع احتياجاته الجسدية ومتجنبا بالطبع اللعب وان يكون كبير النفس محبا للكرامة.
6. أغراض الدنيا المادية هينة عنده.
7. ان يكون منصفا مع نفسه واهله وغيرهم.
8. أن يكون محبا للعدل وأهله ومبغضا للجور وأهله.
9. معتدلا في معالجة الأمور اي اتباع الوسطية في حل الأمور التي تطرأ على المدينة الفاضلة.
10. قوي العزيمة صبورا مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس.

لقد أحس الفارابي انه من النادر ان يولد إنسان مزودا بهذه الصفات كلها عن طريق فطرته فقال: «اجتماع هذه كلها في إنسان عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس»[84].

وعلى هذا الأساس فقد بين الفارابي إمكانية إقامة رئيس ثاني (الرئيس القائم) في المدينة الفاضلة في حالة عدم وجود من تجتمع فيه هذه الخصال الواجب توافرها في الرئيس

الأول، الرئيس القائم يخلف الأول في إدارة المدينة لا في وضع التشريع لها ويسير حسب الشرائع والسنن التي كان الرئيس الأول قد وضعها للمدينة، ويوجب الفارابي توافر صفات ست في الرئيس القائم قد تربى عليها منذ مولده وصباه، وهذه الصفات فرعية غايتها ان تقوم مقام صفات الرئيس الأصيل (الأول) في الحياة السياسية للمدينة[85].

وهذا الصفات هي[86]:

1. أن يكون حكيما.
2. عالما بالشرائع والسنن.
3. له جودة الاستنباط لفروع من التشريع لم يحفظ مثلها عن السلف.
4. بعيد النظر محتاطا لما يمكن ان يحدث في المستقبل كي لا تؤخذ المدينة على حين غرة من أهلها.
5. قادرا على إرشاد أهل المدينة إلى وجوه استعمال الشرائع التي وضعها الأولون ووجوه تلك التي استنبطها بنفسه.
6. شجاعا عارفا بأمور الحرب وقادرا على مباشرتها.

ويرى الفارابي في حالة عدم وجود رئيس ثاني واحد تجتمع فيه هذه الصفات الستة جاز ان يكون في المدينة الفاضلة رئيسان أو ثلاثة أو ستة على ان يكون واحد منهم على الأقل حكيما وذلك ان عدم توافر صفة الحكمة في شخص الرئيس القائم وأشخاص الرؤساء القائمين بأمر المدينة يودي إلى تعريض المدينة الفاضلة إلى الهلاك[87].

ومن خلال عرض هذه النصوص نرى ان الفارابي يضع لكل رئيس يحكم المدينة الفاضلة صفات معينة من اجل حصر السلطة بيد أشخاص ومؤهلين للحكم وليس الامر اعتباطيا ويضع على رأس هذه الصفات صفة أساسية وهي الحكمة.

وهو بذلك يدعو إلى نوعين من الحكم، حيث يتكلم عن الحكم المركزي الذي يسوده العقل والذي يعمل على الإمساك يجمع السلطات من اجل ان يحقق الكمال للمدينة الفاضلة وفي حالة الرؤساء الثواني أو الرئيس القائم يدعو إلى قيادة جماعية مركزية يكون من بينها فيلسوف يعمل على استكمال ما بدأه الرئيس الأول واتباع سيرته في الحفاظ على المدينة الفاضلة[88].

يقترح الفارابي بفكرة (تعدد الرؤساء والخلفاء) التشارك في الرئاسة اي التخفيف من سلطة الحاكم الفرد بادخال الشورى كجزء من الرئاسة وهنا تكون الشورى ملزمة ولا تبقى مجرد فكرة مستحبة[89].

أن الفارابي لم يتبنى اي نوع من الأنظمة السياسية وانما يتحدث عن الملك على رأس المدينة الفاضلة الذي يتمتع بصفات خاصة وهي اشد حكمة وعدالة وشجاعة مستوحية من الشريعة الإسلامية والتراث الإسلامي العربي السياسي، اذ كان امام الفارابي صورة تاريخية كاملة لملك الأمثل وهي تتمثل بالرسول الأعظم محمد ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده الذين يعتبرون بالنسبة لكثير من المفكرين العرب المسلمين افضل مثل للحكم الإسلامي[90].

والجدير بالملاحظة ان على دساتير الدول الحديثة ان تتضمن مثل هذه الصفات والقيود لمؤهلات الزعامة في الدول التي اشار اليها الفارابي[91]، وان وظيفة الرئيس ان يحقق السعادة القصوى للأفراد، اذ عليه ان يضع الهدف مبتدأ باحصاء السكان واصنافهم ومؤهلاتهم وما يتوفر من خيرات طبيعية ثم يرسم لها خطط الأفعال المتعاضدة والمترابطة نحو الأهداف المنشودة وعلى أساس الكفاءة يتم تصنيف الناس في العمل إلى مراتب ورئاسات والتي تنتهي عند أعلى الهرم الذي هو رئيس الدولة[92].

ويستمر الفارابي بالقول ان رئيس المدينة هو الذي يرتب الطوائف وكل إنسان من كل طائفة في المرتبة التي هي مكانه، وذلك اما رتبة خدمة واما رتبة رئاسة متبعا العدل الذي هو انزال الناس منازلهم فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض مؤتلفة بعضها مع بعض وتصير شبيهة بالموجوادت التي تبدأ من الأول (الإله) وتنتهي إلى المادة الأولى[93].

ومن المعتقد ان الفارابي طرح فكرة (الرئيس الأصيل) الذي يجب ان يكون حكيما من اجل ان يحكم المدينة الفاضلة ويؤدي مهمة في غاية الاهمية الا وهي تحقيق الكمال والفضيلة والعدالة اي السعادة المثلى للمدينة الفاضلة متأثرا بفكرة أفلاطون القائلة ان رئيس دولة المدينة يجب ان يكون فيلسوف أو حكيم.

بعد دراسة صفات الرئيس الذي يحكم المدينة الفاضلة من منظور الفارابي، تبين لنا ان هذا المفكر لم يخرج عن السياق الذي سار عليه بقية المفكرين الإسلاميين في تحديد

الشروط التي يجب ان يتحلى بها الحاكم أو الرئيس مثل ابن خلدون والماوردي وابن تيمية وبشكل خاص الصفات المتعلقة بالإسلام والعدل والعلم والاعتدال في معالجة الأمور والشجاعة وسلامة الحواس والأعضاء(94).

المبحث الثالث
مضادات المدينة الفاضلة

مضادات المدينة الفاضلة

يعتقد الفارابي أن هناك مضادات للمدينة الفاضلة ويعرفها: (هي مجتمعات تضاد المدينة الفاضلة في نظامها وفي صفات الذين يعيشون فيها والذين يتولونها). والمدن المضادة للمدينة الفاضلة تتوزع على أربعة أنواع رئيسية(95):

1- **المدينة الجاهلة (الجاهلية)**: وهي التي لم يعرف أهلها السعادة بل ظنوا أن الخير هو الملذات البدنية وان الشقاء هو أمان البدن والمدينة الجاهلة اسم جامع لعدد من المدن التي تجهل حقيقة السعادة وتميل إلى الأوجه المختلفة من السعادة الظاهرة وهذه المدن الفرعية هي(96):

أ- **المدينة الضرورية**: وهي التي كل همها الحصول على ضروريات الحياة من المأكول والمشروب والملبوس ويتعاون أهلها لحصول على هذه الضروريات.

ب- **المدينة البدالة**: ومنها ما يكون كل همه التعاون على بلوغ اليسار والثروة وتصبح الثروة هي الغاية وليست وسيلة بحد ذاتها.

ج- **المدينة الخسة والشقوة**: يكون كل همها التمتع بأقصى ما يمكن الحصول عليه من ملذات الدنيا، وإيثار اللعب والهزل(97).

د- **مدينة الكرامة والوجاهة**: ويكون هم أهلها ان يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين أي اتجاه أهلها إلى الأمور التي تحقق لهم الكرامة والسمعة الحسنة.

يعطي الفارابي مكانة خاصة لمدينة الكرامة حيث يرى انها تشبه المدينة الفاضلة وخاصة اذا كان الناس فيها يعملون الأشياء النافعة وهذه المدينة في رأيه هي خيرا لمدن الجاهلة(98).

هـ- **المدينة الجماعية:** يكون هم أهلها ان يكونوا أحرارا يعمل كل واحد منهم ما يشاؤه وفقا لهواه ولا تقف إمامه موانع ولا قيود فالحرية المطلقة للأهواء هي التي تحكم الإفراد هناك.

و- **مدينة التغلب:** ان هم إفرادها هو الغلبة والسيطرة وتكون متعتهم فيما يحققه لهم الغلب من لذة وشعور بالاستعلاء[99].

من الملاحظ ان الفارابي قد أطلق على كل مدينة اسما مشتقا من نوع الخير او الشر الذي يهدف أهلها الوصول اليه، وعليه فان المدن الجاهلة تهدف إلى الكفاف واليسار والمتع الحسية والشهرة والتكريم والقهر والحرية المطلقة[100].

2-**المدينة الفاسقة:** هي التي يعرف أهلها الآراء الفاضلة ولكنهم يسلكون مسلك أهل المدن الجاهلة لان الفاسق فيها يرتكب القبح مع علمه بانه قبيح.

3-**المدينة المبدلة:** وهي التي كانت أرائها وأفعالها في عهودها الأولى مطابقة لآراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالها ثم بدلت فاعتنقت أراء غير ما كانت تعتنقه من أراء وسميت مبدلة لانها بدلت الانحراف بالحق والخطأ بالصواب[101].

4-**المدينة الضالة:** وهي التي تعتقد ان السعادة تكون بعد الموت ثم تعتقد اراء فاسدة في الله مثلا (انه يجلس على عرش) وأهلها لم يفطنوا إلى انه تلك الأمور الما ورائية التي جاءت في الدين يجب ان تفهم على أنها تمثيلات وتشبهات فقط[102] و«يكون الرئيس الأول للمدينة الضالة ممن اوهم انه اوحي اليه من غير ان يكون كذلك ويكون قد استعمل في ذالك التمويهات والمخادعات الغرور»[103].

تشبه المدينة الفاضلة بالجسم الإنساني

يشبه الفارابي اجزاء المدينة الفاضلة بأعضاء الجسم البشري أو البدن الصحيح التام الذي تتعاون أعضاؤه كلها على اتمام حياته وحفظها وان مركز رئيس المدينة الفاضلة نسبة إلى المدينة واهلها يشبه مركز القلب بنسبة إلى البدن وأعضائه[104]، أما باقي أجزاء المدينة الفاضلة يشبه بقية أعضاء الجسم البشري من حيث القرب والبعد من مركز القلب[105].

من الممكن القول إن بدن الإنسان لا يعمل إلا بعمل القلب وفي حال توقف القلب يؤدي ذلك إلى موت وهلاك الإنسان وكذا الحال بنسبة لرئيس المدينة في حال تعرضه للخطر أو الهلاك يتوقف عمل وحيوية المدينة.

بعد ان شبه أجزاء المدينة باعضاء الجسم والرئيس بالقلب، بين ان اعضاء البدن امور طبيعية والقوى التي تهيئها لاداء اعمالها امور فطرية طبيعية على حين ان افراد المدينة وان كانوا طبيعيين لأنهم من خلق الله فان القوى التى تجعلهم يؤدون وظائفهم وأعمالهم هي القوى ارادية مكتسبة وليست فطرية طبيعية[106].

وفي نفس الوقت ان افراد المدينة الفاضلة مزودون باستعدادات فطرية متفاوتة تجعلهم طبقات ومراتب اعلاها الرئيس ثم اشخاص آخرون تقرب مراتبهم عن الرئيس ينفذون ما يريد ثم يلونهم قوم دونهم يفعلون الأفعال حسب اغراض هؤلاء ودونهم غيرهم إلى ان ينتهي إلى اشخاص يخدمون ولا يخدمون ويكونون في ادنى مراتب ويكونون هم الأسفلين وهكذا يتضح انه كلما كان الشخص اقرب إلى الرئيس كان اشرف واكمل[107].

لقد شرح الفارابي الأسباب التي تجعل الطبقة الأخيرة من المدينة تقوم باعمال الخسة والمتواضعة وهذه الأسباب هي[108]:

1- ان تكون خسة الاعمال ناشئة عن خسة موضوعاتها أي مادتها وان كانت وظائفها كبيرة الاهمية مثل العمل التي تقوم به الأجزاء السفلى من جسم الإنسان.

2- ان تكون متواضعة بسبب قلة غنائها وضعف أهميتها وجدواها.

3- ان تكون متواضعة بسبب سهولتها وانها لا تتطلب جهد كبير في القيام به.

في اعتقادنا ان قول الفارابي في تشابه اجزاء المدينة الفاضلة باعضاء الجسم البشري أو الإنساني يدل ان هناك طبقية في المدينة الفاضلة أي متكونة من طبقات ابتداء بالقلب وحتى نهاية الجسم الإنساني وكل طبقة من هذه الطبقات متخصصة بعمل تقوم به أي ان الفارابي قد وضع اسس التخصص في العمل أو تقسيم العمل حيث كل طبقة لها عمل مخصص لها لا يجوز مثلا العين تأخذ عمل الأذان واليد تاخذ عمل الرجل حسب التشبه بالجسم الإنساني.

مفهوم الأمة في فكر الفارابي

يعتقد الفارابي ان الجماعة المدينة (جماعة كاملة) لانها تتيح لأعضائها امكانية الوصول إلى الكمال والامة لذلك (جماعة كاملة) واجتماع أهل المعمورة (جماعة كاملة) أي ان الكمال المتحقق في كل واحد من هذه الجماعات يختلف عن الأفراد بالدرجة فالاجتماع الحاصل في المدينة هو دون الاجتماع الحاصل في الأمة وهذا الاخير دون الاجتماع الشامل لكل البشر(109).

ويرى الفارابي ان الأمة الواحدة تختلف عن غيرها بخصائص ثلاثة هي(110):

1- الخلق الطبيعة (مجموع الصفات البدنية).

2- الشم الطبيعة (خصائص سلوكية ومزاجية).

3- اللسان (اللغة).

ومن الواضح ان الفارابي قد اعتبر الامم سواسية ومتكافئة في المواهب والملكات وان علل الاختلاف هي العوامل الطبيعية والموضوعية الخارجة عن فعل وإرادة الإنسان، فأعتبر المناخ والأرض والغذاء والعوامل الطبيعية الأخرى هي سبب المؤثر في اختلاف الأمم من حيث الكفاءات والخلقة والمميزات الاخرى وعللها بعوامل طبيعية مادية(111).

ويميز الفارابي بين مفهوم (الامة) ومفهوم (الملة) فالامة هي وحدة طبيعية اجتماعية (جماعة معينة من الناس) بينما تعني الملة «مجموع آراء وأفعال مرسومة لحياة جماعة معينة وهكذا يصبح مفهوم الملة مرادفا لمفهوم الشريعة بالمعنى الواسع لمفهوم الدين و أيضا لمفهوم السنة»(112).

مفهوم (علم السياسة) عند الفارابي

يعتبر الفارابي مؤسس وواضع اسس الفلسفة السياسية ويطلق عليها عدة تسميات مثل: علم السياسة، العلم المدني والفلسفة المدينة.

ويصنف الفارابي العلوم الفلسفية إلى **صنفين**: «صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها وهذه تسمى (**الفلسفة النظرية**) وصنف به تحصل معرفة الأشياء التي من شأنها ان تفعل القوة على فعل الجميل منها وهذه تسمى (**الفلسفة العملية أو المدينة**»(113).

ويقسم الفارابي فلسفة المدينة إلى فلسفة خلقية والفلسفة السياسية ويعرف الأخيرة بأنها: «**معرفه الأمور التي بها تحصل الأشياء الجميلة لاهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم**»، ويعرف الفلسفة الخلقية: وهي التي يحصل بها علم الأفعال الجميلة والأخلاق التي تصدر عنها الأخلاق الجميلة والقدرة على أسبابها وبها تصير الأشياء الجميلة فنية لنا(114).

يحدد الفارابي غرض علم السياسة أو علم المدني أو التدبير بـ تدبر به المدن وتعمر وتصلح سيرة أهلها ويسروا به نحو السعادة وذلك بالارتقاء شيئا فشيئا في النظر حتى ينتهي الناظر فيه إلى (الإله جل ثناؤه) من حيث هو المدبر الأول للمدينة الفاضلة كما انه (مدبر العالم) وعنه ياخذ الرئيس أو مدبر المدينة الفاضلة مبادئ التدبير المدني على سبيل الوحي وهي مبادئ متناظرة تناظر المدينة والعالم اللذين رأى الفارابي بينهما شبها عظيما فكما يقتضي تدبير العالم الائتلاف والتعاضد في الأفعال الصادرة عن هيئات طبيعية مثلا يقتضي قي المدينة الفاضلة التعاضد والائتلاف في الأفعال الصادرة عن الهيئات الإرادية حيث يتسنى للمدينة ان تحاكي الطبيعة من هنا ترتب على مدبر المدينة ان ينمي في نفوس أبنائها ملكات تجعل لهم القدرة على الائتلاف المتعاضد كما يحدث في بدن الإنسان من جهة وسائر الموجودات الطبيعية المركبة من جهة ثانية(115).

يصنف الفارابي علم السياسة مع علم الفقه وعلم الكلام في كتابة (إحصاء العلوم) على اعتبار ان ثلاثة علوم عملية وان موضوع كل منها (الأفعال على وجه معين) فيتناول **العلم المدني** بـ: «**هو أصناف أفعال والسنن الإرادية والملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون الأفعال والسنن والغايات لأجلها تفعل وكيف ينبغي ان تكون موجودة في الإنسان وكيف الوجه في ترتيبها على النحو الذي ينبغي ان يكون وجودها فيه وحفظها عليه...**»(116).

ويتناول **علم الفقه** كما تحددها الشريعة: **(مثل الأفعال التي يعظم بها الله والافعال التي بها تكون المعاملات في المدن)** ويعرف الفارابي **علم الكلام**: بـ«**الملة التي يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزيف كل ما خالفها بالأقاويل**» ويعتقد الفارابي ان الذي يجمع بين هذه العلوم الثلاثة هي غاية عملية مشتركة واحدة وهي خير الإنسان وسعادته(117).

يمكننا القول ان الفارابي عرف علم السياسة بأنه علم الذي يمكن رئيس المدينة الفاضلة ان يسير شؤون هذه المدينة من أفرادها إلى الأعمال التي يقومون بها وفق نظام متناسق من اجل تحقيق سعادة الإنسان.

خلاصات واستنتاجات

بعد عرضنا وتحليلنا لفكر الفارابي ومدينته الفاضلة توصلنا إلى مجموعة من الخلاصات واستنتاجات وهي:

1. أن اي مفكر لا ينتج فكره من جهد منقطع عن الواقع؛ انما هو ناتج عن تفاعل بين الظروف التي يعيشها المفكر والمؤثرات المحيطة به فيمكننا ان نفهم ان شخصية الفارابي نضجت بفعل التقلبات التاريخية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي والجولات التي قام بها عبر البلدان والتيارات الفكرية التي كانت موجودة آنذاك.
2. يعد فكر الفارابي من الأفكار الفلسفية السياسية اذ يعتبر عماد الفلسفة الإسلامية ويتميز فكره بأنه شامل لكل مناحي المجتمع الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، كان للفارابي تأثير على الافكار اليونانية كما ان للأفكار اليونانية تأثير على فكر الفارابي اي علاقة تاثر وتأثير متبادل.
3. غاية الفارابي من فكرة المدينة الفاضلة هي تكوين مجتمع فاضل مثالي يتحقق فيه كل قيم السعادة والحكمة والعدالة والفضيلة، اي كل القيم الأخلاقية.
4. ان المقصود من المدينة الفاضلة عند الفارابي هي الروابط الاجتماعية والفكرية والدينية التي تجعل الناس مقسمين إلى فئات وطوائف.
5. ان فكرة التعاون واجتماعية الإنسان قائمة على اساس تكوين المدينة اذ ان الإنسان اجتماعي بالطبع ومن هذه الاجتماعية تأتي فكرة التعاون، اذ يتعاون افراد المدينة على توفير حاجاتهم لان الإنسان وحده لا يستطيع ان يوفر كل ما يحتاجه.
6. يعرف الفارابي السعادة على أنها الخير الأفضل والغاية القصوى لدى الإنسان، اذ بعد الاجتماع والتعاون يعمل أفراد المدينة الفاضلة على تحقيق هذه الغاية القصوى وسبيل تحقيق السعادة هو الطريق الفكري اي التأمل والتفكر في صفات الله سبحانه وتعالى وفي خلقه.

7. ميز الفارابي بين نوعين من الاجتماعات الكاملة وغير الكاملة ويقسم الاجتماعات الكاملة إلى العظمى، الوسطى والصغرى. الاجتماعات العظمى وهي اجتماع الجماعة في المعمورة والاجتماعات الوسطى هي اجتماع الأمة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع المدينة. اما الاجتماعات غير الكاملة فهي في القرية والسكة (الشارع) والمنزل ويعتقد الفارابي ان الكمال يتحقق في اصغر المجتمعات الكاملة وهي اجتماع أهل المدينة.
8. يعتقد الفارابي ان الرئيس الذي يحكم المدينة الفاضلة يجب ان يتحلى بصفتين هما ان يكون معدا للرئاسة بالفطرة والملكة الإرادية بالإضافة إلى ذلك هناك اثنا عشر صفة فطرية يجب ان يتصف بها منذ مولده وهي تام الأعضاء والقوي، أمور الدنيا هينة عنده، شجاعا، محب للعلم والاستفادة منه، له القدرة على التعبير، محبا للعدل واهله، مبغضا للجور واهله. وركز الفارابي بشكل رئيسي على ان يكون الرئيس حكيما أو فيلسوف أو نبي اي اشترط صفة الحكمة في الرئيس، في حالة عدم توفر شخص بهذه الصفات يرى الفارابي توافر في الرئيس الثاني (القائم) الذي يجب ان يتحلى بصفات مكتسبة وهي ان يكون عالما بالشرائع والسنن وله القدرة على الاجتهاد والاستنباط.
9. طرح الفارابي فكرة مضادات المدينة الفاضلة وهي التي تضاد المدينة الفاضلة بكل صفاتها ويقسمها الى: (المدينة الجاهلة، ويقسمها الى: [المدينة الضرورية، البدالة، الخسة والشقوة، الكرامة، الجماعية]، المدينة الفاسقة، المبدلة، الضالة).
10. يشبه الفارابي أجزاء المدينة الفاضلة بجسم الإنسان حيث يشبه الرئيس بالقلب وبقية أجزاء الجسم هي مكونات المدينة الفاضلة.
11. يعتقد الفارابي ان الأمم مختلفة فيما بينها في مجموعة من الخصائص وهي:
    - الصفات البدنية (الخلق والشكل واللون).
    - الصفات السلوكية والمزاجية (الطبع والسلوك).
    - اللسان (اللغة).
12. يعرف الفارابي علم السياسة هو العلم الذي به تدير المدينة الفاضلة شؤون حياتها وحياة أفرادها من خلال النظر في الأفعال والملكات الإرادية للأفراد من اجل تحقيق السعادة والكمال في المدينة.

13. يمكن ان تتحقق المدينة الفاضلة من خلال تصور مدينة تحكمها اخلاق الدين الإسلامي السمح ومن خلال تصور اناس يعيشون واقعهم الاجتماعي وهم يحملون رسالة اخلاقية التي تظهر في حياتهم وتصرفاتهم في طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الناس من خلال حب الغير والكلمة الطيبة والتبسم في وجه الآخرين والسعي للاصلاح وعون المحتاج واحترام الصغير للكبير وعطف الكبير على الصغير واحترام صلة الرحم وعدم التدخل في الشؤون الخاصة للآخرين والابتعاد عن الغش والكذب والخداع والغيبة والنميمة وسيء الاخلاق وحرص الحاكم على شعبه وحب الشعب لحاكمه والإخلاص في العمل اي يجب ان تقوم المدينة الفاضلة على استقامة السلوك والتحلي بالأخلاق الفاضلة والمعاملة الحسنة مع الناس.
14. من المفترض ان يكتب على باب المدينة الفاضلة للفارابي: (لا يقبل هنا من ليس من أهل الفضيلة فلا اخلاق ولا دين ولا حياة مدينة ولا سعادة بدون فضيلة).

هوامش البحث

(1) جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية، ط1، بغداد، دار الكتب للطباعة والنشر، 1993، ص37.

(2) تودجيما: الفارابي، الفارابي والحضارة الإنسانية، بغداد، دار الحرية للطباعة، 1976، ص379.

(3) القاضي الاكوع: الفارابي، الفارابي والحضارة الإنسانية، نفس المصدر، ص451.

(4) ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والمربى، نفس المصدر، ص461.

(5) القاضي الاكوع: الفارابي، نفس المصدر، ص451.

(6) ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والمربى، نفس المصدر، ص461.

(7) عبد الحميد العلوجي: الفارابي في العراق عرض بيلوغرافي، نفس المصدر، ص413.

(8) حسين علي محفوظ: العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص407.

(9) نفس المصدر، ص406.

[10] محمد عبد العزيز المعايطة: الفلسفة الإسلامية، ط1، عمان، دار الحامد، 2008، ص137.

[11] القاضي الاكوع: الفارابي، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص452.

[12] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص37.

[13] حسين علي محفوظ: العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص407.

[14] محمد عزيز الحبابي: من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، نفس المصدر ، ص ص159، 160.

[15] ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والمربى، الفارابي والحضارة الإنسانية، المصدر السابق، ص462.

[16] علي عبد الواحد وافي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصر ، د.ت، ص17.

[17] عبد الحميد العلوجي: الفارابي في العراق– عرض بيلوغرافي، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص414.

[18] مسعود صبري: المدينة الفاضلة حلم الفلاسفة وواقع الاسلام، www.ejtamay.com، ص4.

[19] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص38.

[20] الفارابي، www.wakra.net، ص1.

[21] عثمان عيسى شاهين: المنهج عند الفارابي، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص109.

[22] الفارابي (260– 339هـ/ 873– 950م)، www.alargam.com، ص1.

[23] حسين علي محفوظ: العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص408.

[24] علي عبد الواحد وافي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص13.

[25] مسعود صبري: المدينة الفاضلة حلم الفلاسفة وواقع الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص4.

[26] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص39.

[27] الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، ط1، عمان، 1987، ص34.

[28] نفس المصدر ، ص35.

[29] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص39.

[30] الفارابي، www.wakra.net، مصدر سبق ذكره، ص1.

[31] ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والمربى، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص464.

[32] حسن صعب: علم السياسة، ط1، بيروت، دار العلم للملايين، 1966، ص84.

[33] بابا جان غفوروف: الفارابي فيلسوف عظيم وإنسان عظيم، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص232.

[34] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص38.

[35] ناجي معروف: الفارابي عربي الموطن والمربى، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص472.

[36] ماجد فخري: دراسات في الفكر العربي، ط2، بيروت، دار النهار ، 1977، ص ص64، 65.

[37] نفس المصدر ، ص65.

[38] محسن عبد الحميد: الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ط1، العراق، دار الانبار ، 1987، ص100.

[39] بابا جان غفوروف: الفارابي فيلسوف عظيم وإنسان عظيم، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص232.

[40] يسرى عبد الغني عبد الله: الفارابي باحثا اجتماعيا، http://abunazara.maktoobloy.com ص4.

[41] علي عبد الواحد وافي: أراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص27.

[42] عبد الحميد الغنوشي: الأسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص ص100، 101.

[43] عبد الحميد الغنوشي: الأسس النشكوانية والعضوانية لفلسفة الفارابي، المصدر السابق، ص100.

[44] عبد السلام بن عبد العالي: الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط3, بيروت، دار الطليعة، 1986، ص ص127، 128.

[45] محمد عزيز الحبابي: من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص165.

[46] نقلا عن محمد عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، الفارابي والحضارة الإنسانية، نفس المصدر، ص372.

[47] نقلا عن المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة عند الفارابي: www.ram1ram.com، ص1.

[48] عباس حلمي: أراء الفارابي في الدولة والمجتمع الإنساني والتخطيط الاقتصادي، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص491.

[49] جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، مصر، دار المعارف، 1945، ص42.

[50] نفس المصدر، ص42.

[51] محمد عابد الجابري: الفارابي والملة الفاضلة، www.aleat.com، ص ص1، 2.

[52] يوحنا قمير: فلاسفة العرب الفارابي، بيروت، منشورات دار المشرق، د.ت، ص36.

[53] محمد عبد العزيز المعايطة: الفلسفة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص154.

[54] انجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، ترجمة منير سبغيني، ط1، بيروت، دار الجيل، 1986، ص ص122، 123.

[55] يسرى عبد الغني عبد الله: الفارابي باحثا اجتماعيا، مصدر سبق ذكره، ص5.

[56] أبو نصر الفارابي: أراء أهل المدينة الفاضلة،www.al-mostofa.com ، ص30.

[57] محمد عزيز الحبابي: من تاريخ الفارابي إلى تاريخيته، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص164.

[58] أبو نصر الفارابي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص30.

[59] انجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، مصدر سبق ذكره، ص123.

[60] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص40.

[61] يوحنا قمير: فلاسفة العرب الفارابي، مصدر سبق ذكره، ص ص32، 33.

[62] علي عبد الواحد وافي: أراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص ص30، 29.

(63) أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص30.

(64) محمد عابد الجابري: مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص372.

(65) أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص30.

(66) عباس حلمي: اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الإنساني والتخطيط الاقتصادي، الفارابي والحضارة الإنسانية، نفس المصدر، ص496.

(67) علي عبد الواحد وافي: أراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص29.

(68) نفس المصدر، ص30.

(69) أبو نصر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص26.

(70) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سبق ذكره، ص15.

(71) عثمان عيسى شاهين: المنهج عند الفارابي، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص116.

(72) أبو نصر الفارابي: السياسة المدنية الملقب بالموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، ط1، بيروت، المطبعة الكاثوليكة، 1964، ص80.

(73) علي عبد الواحد وافي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص37.

(74) انجلو شيكوني: أفلاطون والفضيلة، مصدر سبق ذكره، ص127.

(75) نفس المصدر، ص126.

(76) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، مصدر سبق ذكره، ص ص15، 16.

(77) الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، المصدر السابق، ص ص21، 20.

(78) نفس المصدر، ص21.

(79) يسرى عبد الغني عبد الله: الفارابي باحثا اجتماعيا، مصدر سبق ذكره، ص ص6، 5.

(80) أبو نصر الفاربي: آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص33.

(81) ريتشارد فالترز: الفارابي، ترجمة محمد توفيق حسين، بيروت، 1958، ص61.

(82) جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص44.

(83) أبو نصر الفارابي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص34.

(84) أبو نصر الفارابي: اراء أهل المدينة، المصدر السابق، ص34.

[85] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص43.
[86] أبو نصر الفارابي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص34.
[87] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص45.
[88] محمد عابد الجابري: قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص ص369، 370.
[89] محمد عابد الجابري: الفارابي والملة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص20.
[90] حسن سوشيتس: المدينة الفاضلة وجمهورية أفلاطون، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص223.
[91] عباس حلمي: آراء الفارابي في الدولة والمجتمع الإنساني والتخطيط الاقتصادي، المصدر السابق، ص497.
[92] نفس المصدر، ص501.
[93] محمد عابد الجابري: الفارابي والملة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص2.
[94] ينظر: منير حميد البياتي وفاضل شاكر العاني: النظم الإسلامية، ط1، بغداد، مطبعة التعليم العالي، 1987، ص220، عبد الكريم الخطيب: الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، ط1، مصر، دار الفكر العربي، 1963، ص319، أبو الحسن الماوردي: الاحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق نبيل عبد الرحمن، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، د.ت، ص65.
[95] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص37.
[96] نفس المصدر، ص37.
[97] المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة عند الفارابي، مصدر سبق ذكره، ص2.
[98] يوحنا قمير: فلاسفة العرب الفارابي، مصدر سبق ذكره، ص77.
[99] حسن صعب: علم السياسة، مصدر سبق ذكره، ص ص84، 85.
[100] محمد عبد العزيز المعايطة: الفلسفة الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص158.
[101] علي عبد الواحد وافي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص86.
[102] جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص46.
[103] أبو نصر الفارابي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص36.

(104) عباس حلمي: اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الإنساني والتخطيط الاقتصادي، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص496.

(105) جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص42.

(106) علي عبد الواحد وافي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص44.

(107) جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص42.

(108) علي عبد الواحد وافي: اراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سبق ذكره، ص49.

(109) جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص46.

(110) أبو نصر الفارابي: السياسة المدنية، مصدر سبق ذكره، ص70.

(111) عباس حلمي: اراء الفارابي في الدولة والمجتمع الإنساني والتخطيط الاقتصادي، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره، ص496.

(112) جهاد تقي صادق: الفكر السياسي العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص47.

(113) حسن صعب: علم السياسة، مصدر سبق ذكره، ص84.

(114) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، القاهرة، د.ت، ص53.

(115) ماجد الفخري: اثر الفارابي في الفلسفة الأندلسية، الفارابي والحضارة الإنسانية، مصدر سبق ذكره ص ص440، 441.

(116) نقلا عن حسن صعب: علم السياسة، مصدر سبق ذكره، ص84.

(117) نفس المصدر، ص85.

قائمة المصادر

اولا: الكتب العربية والمترجمة

1. أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق نبيل عبد الرحمن، (بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، د ت).
2. أبو نصر الفارابي، السياسة المدنية الملقب بالموجودات، تحقيق فوزي متري نجار، ط1، (بيروت، المطبعة الكاثولكية، 1964).
3. ـــ، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، ط1، (عمان، 1987).

4. انجلو شيكوني، أفلاطون والفارابي، ترجمة منير سبغيني، (بيروت، دار الجيل، 1968).
5. جهاد تقي صادق، الفكر السياسي العربي الإسلامي دراسة في ابرز الاتجاهات الفكرية، ط1، (بغداد، دار الكتب للطباعة والنشر، 1993).
6. جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ترجمة حسن جلال العروسي، (مصر، دار المعارف، 1954).
7. حسن صعب، علم السياسة، ط1، (بيروت، دار العلم للملايين، 1966).
8. ريتشارد فالترز، الفارابي، ترجمة محمد توفيق حسين، (بيروت، 1958).
9. عبد السلام بن عبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط3، (بيروت، دار الطليعة، 1986).
10. عبد الكريم الخطيب، الخلافة والإمامة ديانة وسياسة، ط1، (مصر، دار الفكر العربي، 1963).
11. علي عبد الواحد وافي، آراء أهل المدينة الفاضلة، (مصر، نهضة مصر، د.ت).
12. ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، ط2، (بيروت، دار النهار، 1977).
13. محسن عبد الحميد، الفكر الإسلامي تقويمه وتجديده، ط1، (العراق، دار الانبار، 1987).
14. محمد عبد العزيز المعايطة، الفلسفة الإسلامية، ط1، (عمان، دار الحامد، 2008).
15. مصطفى عبد الرازق، تمهيد تاريخ الفلسفة الإسلامية، ط3، (مصر، مكتبة النهضة المصرية، 1966).
16. منير حميد البياتي وفاضل شاكر العاني، النظم الإسلامية، ط1، (بغداد، مطبعة التعليم العالي، 1987).
17. مجموعة من المؤلفين، الفارابي والحضارة الإسلامية، وقائع مهرجان الفارابي المنعقد في بغداد 1975، (بغداد، دار الحرية للطباعة، 1976).
18. يوحنا قمير، فلاسفة العرب الفارابي، (بيروت، منشورات دار المشرق، د.ت).

ثانيا : الشبكة الدولية للمعلومات

1. أبو نصر الفارابي، اراء أهل المدينة الفاضلة، www.al-mostafa.com .

2. محمد عابد الجابري، الفارابي وإعادة الوحدة إلى الفكر ... العقل والمنطق، www.aleat.com.

3. محمد عابد الجابري، الفارابي والملة الفاضلة، www.aleat.com.

4. مسعود صبري، المدينة الفاضلة وواقع الإسلام، www.ejtamay.com.

5. يسرى عبد الغني عبد الله، الفارابي... باحثا اجتماعيا، http://abunazara.maktooblog.com.

6. الفارابي، www.wakra.com .

7. المدينة الفاضلة والمدينة الجاهلة عند الفارابي، www.ramlram.com.

8. الفارابي (260–339هـ/ 873–950م)، www.alargam.com.

الاعتراف بالآخر منهج إسلامي أصيل

د. ياسين مهدي صالح

كلية أصول الدين / قسم مقارنة الأديان

المقدمة

الحمد لله على ما انعم وله الشكر بما هدى والهم، والصلاة والسلام على إمام الخلق المقدم، سيدنا محمد ﷺ.

لم تستضف الأرض منهجا قديما ولا حديثا اعترف بحق الآخر في الحياة الحرة الكريمة وإبداء رأيه ومعتقده وممارسة طقوسه وشرائعه وتسامح معه، كما فعل الإسلام مع المناهج الأخرى، سواء كانت هذه المناهج في طور الضعف أو القوة، لقد أنشأ الإسلام دولته فاتسع صدره لأهل الأديان والمعتقدات الأخرى في تسامح ديني عجيب لم تعرف الدنيا له مثيلا، فضلا عن اعترافه بان لكل رأيه وطريقته في التفكير في كل القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية بل وحتى العقدية منها.

إن تعدد وجهات النظر وتباين الآراء والأفكار والمعتقدات ينبغي أن يوجه إلى إغناء العقل المسلم بخصوبة رأي، وعمق تمحيص، واطلاع واسع، لا أن تكون ضربا من التحزب الفكري، والتعصب السياسي، بليِّ أعناق النصوص بما يوافق مناهج المتعصبين، وتأويل أو نسخ كل ما لا يوافق هذا اللون من التعصب المقيت.

فيأتي هذا البحث ليكون لبنة في صرح البناء الفكري القويم، عله أن ينضم إلى جهود سابقة وأخرى لاحقة في رأب الصدع، ومعالجة جذور التعصب أيا كان نوعه ومصدره، وتوجيه النشاطات والآراء المختلفة إلى ما يدعم مسيرة البناء الفكري المعترف بالآخر والمنفتح عليه، أيا كان هذا الآخر.

ونسجا على ما تقدم من أفكار فقد قسمت بحثي هذا إلى محاور كما يلي:

المحور الأول: حقيقة الآخر المختلف في الرأي والاعتقاد وانه سنة الله في خلقه، وهو يفصل بين الجميع يوم القيامة.

المحور الثاني: القرآن الكريم يؤسس لمنهج الاعتراف بالآخر المختلف أياً كان.

المحور الثالث: النبي ﷺ يعطي من نفسه الأسوة في الاعتراف بالآخر.

المحور الرابع: الاعتراف بالآخر حقيقة إسلامية تاريخية، مسبوقة بمقدمة، ومشكلة، وهدف للبحث، والله تعالى اسأل أن يجعل عملي خالصا لوجهه الكريم، وان يرزقنا جميعا السداد في القول، والإخلاص في العمل، انه ولي ذلك والقادر عليه.

مشكلة البحث:

إن من الأدواء الخطيرة التي أصابت الإنسانية اليوم هو إنكار الآخر ومصادرة حقه في الحياة، والتنكر لرأيه، مما أورث العالم دولا وجماعات متصارعة متدابرة، وانجرّ ذلك إلى الساحة الإسلامية فنسي المسلمون أو تناسوا أوامر ربهم بالتأكيد على وحدة الصف، ومعالجة كل ما من شأنه تعكير صفو العلاقة بين المسلمين، لتفويت الفرصة على اللذين يتربصون بهذه الأمة الدوائر، من خلال تشجيع روح الفرقة والتناحر والتعصب للرأي، حتى تكون فريسة سهلة للتآكل الداخلي، ومن ثم الفشل وذهاب الريح مصداقا لقوله تعالى:﴿ وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ ﴾[1]. وقد حذر تعالى من السقوط في علة التعصب فقال: ﴿ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ٣٢ ﴾[2].

هدف البحث:

هدف البحث هو التأصيل للاعتراف بالآخر المختلف في الدين والعقيدة فضلا عن الآخر المخالف في الرأي والفكر من القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وما انبثق عنهما، وعمل المسلمين بذلك في عصورهم الذهبية التي يقاس عليها منهج الإسلام في التعامل مع الآخر، وتقديم المنهج الإسلامي الوسطي الذي يعترف بالآخر، ويحقق التوازن الفكري على الصعيد الداخلي والخارجي.

المحور الأول
حقيقة الآخر المختلف في الرأي والاعتقاد وانه سنة الله في خلقه، وهو يفصل بين الجميع يوم القيامة

إن الاختلاف في الرأي والاعتقاد والتباين في تقدير الأشياء والحكم عليها أمر فطري طبيعي وله علاقة بالفروق الفردية إلى حد كبير، إذ يستحيل بناء الحياة، وقيام شبكة العلاقات الاجتماعية بين الناس ذوي القدرات والآراء المتساوية، إذ لا مجال- عندئذ- للتفاعل والاكتساب والعطاء، ذلك أن من طبيعة الأعمال الذهنية والعملية اقتضاء مهارات

وقدرات متفاوتة ومتباينة[3]، وعلى ذلك فالناس مختلفون، مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾[4].

إن الإسلام ينظر إلى الآخر المختلف على انه سنة من سنن الخلق واصل الاجتماع، سواء أكان هذا الاختلاف على صعيد الأديان والشرائع، أم بين أبناء الدين الواحد، فعلى صعيد الأديان والشرائع قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[5]، ويقول تعالى: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾[6]، فالقرآن يتحدث عن نجاة أصحاب الشرائع المتعددة، إذا هم جمعتهم جميعا أصول الإيمان بالإلوهية الواحدة، واليوم الأخر والعمل الصالح[7]، بل ويرشدنا تعالى فيقول: ﴿ وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[8].

وهذا الاختلاف هو قضاء من الله ليس لأحد أن يلغيه أو يصادره، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾[9]، حتى أن بعض المفسرين ليتحدث عن هذا الاختلاف في الشرائع باعتباره علة الخلق، فيقولون إن المعنى: «وللأختلاف خلقهم»[10].

والإسلام ينظر إلى الآخر المختلف على انه الحافز الأهم على التسابق والتنافس في ميادين الإبداع والعطاء ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُواْ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾[11].

أما قضية الحكم على الآخر المختلف فهي ليست إلينا بعد بيان وجه الحق الذي نعتقده ونراه، وإنما هي إلى الله سبحانه- وان كان على صعيد المعتقد- فهو الذي يقضي ويحكم مادامت القضية رأيا وفكرا لا يخل بالنظام العام للأمة فيقول تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ عَٰلِمَ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ أَنتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِى مَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾[12]، ويقول تعالى: ﴿ وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَىْءٍ فَحُكْمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّى عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾[13].

أما الآخر المختلف من رعايا الدولة الإسلامية الواحدة فإننا نجد أن صدر الإسلام قد اتسع لجميع من يستظل بظل دولته، وان الصحيفة (دستور الدولة الإسلامية الأولى) فصلت ما للآخر المختلف من حقوق وما عليه من واجبات اعترافا بوجوده كلبنة من لبنات البناء الجديد، فتحدثت عن المهاجرين والأنصار في إطار أبناء الدين الواحد، وعن المسلمين واليهود في إطار الأمة بالمعنى السياسي، فنصت الصحيفة في إطار الاعتراف بالآخر المختلف «وأن يهود أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم... وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الإثم»[14].

وإذا كان الإسلام قد اتسع صدره للآخر المخالف في الدين والعقيدة، فانه لم يضق بمن آمن به ظاهراً وارتد عنه باطنا من غير أن يحمل سلاحاً أو يخل بالنظام العام للأمة من المنافقين، فلم يقاتلهم النبي ﷺ ليرسي بذلك دعائم السلم الاجتماعي على منهج أن لكل شانه فيما يرى ويعتقد، ممتثلا قول الله تعالى: ﴿ فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴾[15]، ومعتقدا بان الاختلاف سنة من سنن الله في خلقه، ووظيفة الأنبياء والدعاة من بعدهم هي البلاغ المبين: ﴿ وَإِن تُكَذِّبُواْ فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ۖ وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾[16]، وقد رسم الله تعالى طريق البلاغ هذا فقال: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴾[17].

المحور الثاني
القرآن الكريم يؤسس لمنهج الاعتراف بالآخر المختلف أياً كان.

إن العالم اليوم يعيش أزمة حقيقية سببها شيوع ثقافة مصادرة آراء الآخرين والإنكار أن يكون للآخر رأي أو معتقد محترم، وهو نوع من أنواع الاستبداد الذي قد يصل أحيانا إلى جريمة مصادرة الأنفس وإلغاء حق حياة الآخر إذا تجرأ برأي أو عمل يخالف فيه أصحاب الاستبداد بالرأي. ولن يخلص البشرية من أزمة إلغاء الآخر إلا المنهج الرباني الذي أنزله الله في كتابه الكريم وبينه النبي ﷺ في سنته الشريفة، فالقران الكريم وضع أسس التعامل مع الآخر ففي الوقت الذي كان التعصب الديني قد بلغ مداه جاء الإسلام ليهتف: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ ﴾[18]، وكانت هذه مفاجأة للمجتمع البشري الذي لم يكن يعرف حرية التدين

والاعتراف بالآخر، وحث على التزام الأحسن من القول، قال تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[19]، وعدم التجريح وسب معتقدات الآخرين، حتى إن كانت كفرا بُواحاً، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾[20]، وعدم الفوقية في الأسلوب والمنهج، قال تعالى: ﴿قُلۡ مَن يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾[21]، بل يذهب إلى ابعد من ذلك إلى افتراض أن المسلمين على ضلال ﴿قُل لَّا تُسۡـَٔلُونَ عَمَّآ أَجۡرَمۡنَا وَلَا نُسۡـَٔلُ عَمَّا تَعۡمَلُونَ﴾[22]

وهكذا يبدو أن الإسلام هو المنهج الوحيد الذي يسمح بقيام مجتمع عالمي، لا عزلة فيه بين المسلمين وأصحاب الديانات الكتابية؛ ولا حواجز بين أصحاب العقائد المختلفة، التي تظلها راية المجتمع الإسلامي»[26]. فيكون مجتمعاً مبنياً على عدم الإكراه، قال تعالى: ﴿ ﴾[27]، فمنهج القرآن: ﴿ ﴾[28] حتى في الحقائق الإلهية المطلقة المنزلة من السماء، قال ابن كثير: «أي لا تُكرِهوا أحدًا على الدخول في دين الإسلام، فإنه بَيِّن واضح، جلية دلائله وبراهينه، لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته؛ دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره، فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً»[29]. وقال تعالى: ﴿ ﴾[30]، وقد امتثل المسلمون لتعاليم دينهم، فلم يلزموا أحداً بالإسلام إكراهاً، ومن ذلك "أن عمر بن الخطاب ﷺ قال لعجوز نصرانية: أسلمي تسلمي، إن الله بعث محمداً بالحق قالت: أنا عجوز كبيرة، والموت أقرب إليّ، فقال عمر: اللهم اشهد، وتلا: ﴿ ﴾[31].

بل إن القرآن الكريم يقول للرسول القدوة ﷺ: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾[32]، ويقول: ﴿ ﴾[33]، تاركا للآخر حرية الاختيار بعد البيان والحجة، وليتأسى المسلمون به بعد ذلك فيكونوا خير أسس لأفق واسع من الاعتراف بالآخر واحترامه، حتى وان كان على دين مختلف، فكيف إذا كان يدين بنفس الدين ولكنه يرى رأيا في بعض الجزئيات قد يختلف فيها مع الآخرين، لا شك أن الصدر إذا اتسع للآخر المختلف في الدين، فإنه يكون اشد اتساعا للآخر المخالف في الرأي.

ومن هنا يمكننا القول: أن البعد عن تعاليم القران الحقيقية على منهج السلف كان وراء حالات من الاستبداد والتعصب للرأي بلغت حداً من التطرف شملت الآخر المسلم أحياناً وسلم منها المشرك كما هو الحال مع بعض الفرق الإسلامية المتعصبة لرأيها والتي ترى أنها على الحق المحض الذي ليس بعده إلا الضلال... لقد أصبح المشرك يأمن على نفسه أكثر من المسلم المخالف بوجهة النظر والاجتهاد، حيث لا سبيل أمام المسلم للخلاص من التصفية الجسدية إلا بإعلان وإظهار صفة الشرك، ولا أدلَّ على ذلك من موقف واصل بن عطاء حيث أقبل في رفقة فأحسوا الخوارج، فقال واصل لأهل الرفقة: إن هذا ليس من

شأنكم، فاعتزلوا ودعوني وإياهم، وكانوا قد أشرفوا على الهلاك، فقالوا: شأنك، فخرج إليهم، فقالوا: ما أنت وأصحابك؟ قال: مشركون مستجيرون ليسمعوا كلام الله ويعرفوا حدوده، فقالوا: قد أجرناكم، قال: فعلمونا، فجعلوا يعلمونه أحكامهم، وجعل يقول: قد قبلت أنا ومن معي، قالوا: فامضوا مصاحبين فإنكم إخواننا، قال: ليس ذلك لكم، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ ﴾[34]، فأبلغونا مأمننا، فنظر بعضهم إلى بعض ثم قالوا: ذاك لكم، فساروا بأجمعهم حتى بلغوا المأمن[35].

لقد وضع القرآن النهج الذي يجب إتباعه إزاء الآراء المخالفة، فإنه يذكر دعاوى المشركين مهما كان فيها من إفك أو شرك أو كفر أو وقاحة، ثم يرد عليها بالحجة والمنطق؛ فهناك مثلاً قوله تعالى: ﴿ ﴾[36]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾[37]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾[38]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾ ﴿ ﴾[39]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾[40]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾ ﴿ ﴾[41]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾[42]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾[43]، وقوله تعالى: ﴿ ﴾[44]. كل هذه الآيات وأمثالها الكثير مما يضيق المجال عن الاستشهاد بها جميعًا في هذا المقام. ولم نجد في واحدة منها أن الله تعالى يقول: اقتلوهم اقطعوا ألسنتهم أو اسجنوهم، أو أوقعوا عليهم كذا وكذا من العذاب والعقاب، كما فعل في حالة السرقة والزنا والإفك مما يعد انتهاكا لحرمات الآخرين واعتداءً على خصوصياتهم، كما لم يتجاهل هذه الدعاوى؛ بدعوى ما يمكن أن يثيره ذكرها من شك، وإنما يذكرها ثم يفندها بالحجة والمنطق والبرهان. أما ما يُثار عن (الجهاد) وتلك الشبهة الضاربة أطنابها من أن الإسلام انتشر بالسيف، وبنى دولته على مصادرة حق الآخرين في الحياة، فضلا عن الرأي والاعتقاد، فليس هناك ما هو أبعد عن الحقيقة منها؛ إذ لو كان الهدف من الجهاد هو فرض الإسلام على الناس لما جاز أن تُقبل الجزية من أهل الأديان الأخرى، ولاعتبرت أسوأ أنواع الرشوة، ولوجب أن تُوجَّه أشد الضربات وأولاها إلى دعاة الأديان الأخرى من كهان وأحبار، وأن تُهدم هدمًا دور العبادة من كنائس أو معابد أو أديرة. ولكن الجهاد الإسلامي سلك نقيض ذلك؛ فقد أبقى من يشاء على دينه، ورفض أن يُفتن أحد عن دينه، وقدم نوعًا من الحصانة والحماية

للكهان والأحبار والمعابد والكنائس، ونهى نهيًا باتًا عن المساس بهم وبها فقد جاء في الحديث عن النبي ﷺ كان إذا بعث جيوشه قال «

»[45]، كما إن

أماكن العبادة للديانات الإلهية جميعا كانت موضع احترامٍ في الإسلام يجب الدفاع عنها وحمايتها كحماية مساجد المسلمين، قال تعالى: ﴿

﴾[46]. وقد كانت المساجد تجاور الكنائس[47]، في حصانة قرآنية عجيبة، وكانت لهم الحرية التامة في أداء شعائرهم وعمارة كنائسهم[48]، وكان رجال الدين في الكنائس يعطون السلطة التامة على رعاياهم في كل شؤونهم الدينية والكنسية، ولا تتدخل الدولة الإسلامية بذلك، بل إن الدولة كانت تتدخل في حل المشاكل الخلافية بين مذاهبهم وتنصف بعضهم من بعض[49].

وما لم يفهمه بعض الناس هو أن الإسلام بجانب أنه عقيدة دينية خالصة بين الفرد وربه، فإنه كذلك نظام اجتماعي وسياسي يقوم على العدالة والمساواة وحرية الفكر والاعتقاد، وكانت النظم القائمة موغلة في طغيانها، عريقة في طبقيتها، قائمة على الاستعلاء والظلم والتحكم، ولم تكن هذه النظم لتسمح لا بظهور الإسلام كدين وعقيدة، ولا بدعوته للعدل والمساواة والحرية. فلم يكن ثمة مناص من مجابهة هذه النظم بالقتال؛ لأن تجربة التاريخ وسابقة الإسلام نفسه وما قُوبل به من كفار قريش حتى اضطر إلى السرية حينًا، والهجرة حينًا أخر– تؤكد أن الطبقات المميزة والفئات الحاكمة لا تتنازل طواعية عن امتيازاتها. فالجهاد الإسلامي كان في حقيقة الحال حربًا في سبيل حرية اعتقاد الآخر، وتحريرًا للجماهير والشعوب والسواد المسترَق والمستعبَد في إسار الجهالة والفاقة والنظم الطاغية، وإحلالاً لشرعة الكتاب والميزان محل شرعة الارستقراطيات والعروش والطاغوت، فكان الإذن بالقتال دفاعا وتحصينا لجو الحريات الفردية من أن يستباح بالظلم.

ولو لم تكن الفتوح الإسلامية تحريرًا للجماهير وإقامة للعدالة لما حارب المسلمون حرب الاستشهاد؛ فإن الإنسان لا يضحي بنفسه في سبيل الدنيا أو المغانم، ولما استطاع الفتح الإسلامي أن يمضي قدمًا وأن يشق طريقه ويرسخ أقدامه. وكان من أسهل الأمور أن تثور الجماهير على الجيوش الإسلامية التي كانت قليلة العدد رثة العدة والعتاد، مُنبتَّة عن قواعدها، وقد كان المسلمون الذين دخلوا الأندلس بضعة عشر ألفًا، وكان من المستحيل أن

يظلوا ثمانية قرون لولا ما جاءوا به من قوتهم، والإضافة التي تُبقي عليهم، والتي تأسف المسيو (كلود فارير)– وهو مفكر فرنسي مشهور– أسفا شديدا على عدم نجاح حملة فتح باريس في معركة بواتييه (بلاط الشهداء)[50] على يد القائد العربي المسلم عبد الرحمن الغافقي واصفا ذلك بالفاجعة التي ساعدت على نشر التوحش والبربرية الإفرنجية[51].

ومع أن كلمة (جزية) تصطحب لدى بعض الكتاب، أو تثير في النفوس تداعيات لمعانٍ سيئة، فإنها في حقيقة الأمر بعيدة عن ذلك، فهي مقابل ما يقدمه المجتمع الإسلامي من حماية لغير المسلمين، مع إعفائهم من الاشتراك في عبء الدفاع أو الانخراط في الجيش .ومن أجل هذا فإنها لا تُفرض على النساء والولدان، ولا على من يعجز عن الكسب من أهل الذمة، بل قد يُفرض لهم من بيت مال المسلمين عطايا ورواتب لما ألمّ بهم من عجز[52]، فليس فيها ما يثير أي معنى سيئ. وهي بعد وسيلة للجمع بين الحرية والعدالة.

ومن ناحية أخرى فمن الثابت أن مشروعية القتال في الإسلام إنما نشأت أول ما نشأت للدفاع عن حرية العقيدة؛ فالجهاد هنا في صف الحرية ولحماية الذين أُخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، وليس ضد الحرية أو كبتها، وهو واضح من أول آية أذنت بالقتال؛ حيث قال تعالى: ﴿

﴾[53]. وبقية الآيات التي تأذن بالقتال لا تختلف عن هذا الموضوع؛ فكلها حماية للعقيدة وصدّ للفتنة. وقد تضمنت أشد الآيات– وهي التي يطلق عليها بعض المفسرين آية السيف– نصًا تاليًا يثير الإعجاب، حيث يقول تعالى: ﴿

﴾[54]. ومن النادر أن نجد مثل هذا النص وسط آية للقتال إلا إذا كان هذا القتال حماية لحرية العقيدة، وأن السيف فيها لا يوجه للإرغام على الاعتقاد. كما أن من النادر أن نجد توجيهات للداعية في مثل صراحة ووضوح الآيات: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾﴾[55]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِوَكِيلٍ﴾[56]. إن النبي ﷺ مبلغ وشهيد، ولكنه ليس مسيطرًا ولا حتى وكيلاً.

ولا غرابة من هذا كله فالنزعة الإنسانية لا تتخلف في الخطاب الإسلامي فهي لحمتة وسداته، ويكفي للدلالة على ذلك أن لفظة (الإنسان) تكررت في القرآن ثلاثاً وستين مرة ولفظة (بني آدم) تكررت ست مرات وكلمة (الناس) تكررت مائتين وأربعين مرة، وأول نداء في القرآن كان نداء للناس كافة، قال تعالى: ﴿

﴾[57]، كما أن أول خمس آيات نزلت من القرآن (من سورة العلق) ذكرت لفظة (الإنسان) في اثنتين منها، قال تعالى: ﴿

﴾[58]. والله سبحانه كرم الإنسان إذ خلقه بيده في أفضل صورة وأجمل منظر وأحسن تقويم، ونفخ فيه من روحه، وميِّزه بالعقل الذي يعي ويريد ويختار، واسجد له ملائكته واحتفي به في الملأ الأعلى وسخر له الكون، وأنزل إليه كتبه، واختار منه رسلا يدعون إليه، ويَسْمون بإنسانية الإنسان، فلا ينبغي بعد هذا أن يزدرى احد من الناس أو يصادر ويلغى لأنه لم يوافق زيد من الناس أو عمرا.

المحور الثالث
النبي ﷺ يعطي من نفسه الأسوة في الاعتراف بالآخر

إن المنهج النبوي في معالجة حقوق الإنسان والاعتراف بالآخر لم يكن منهجا عاطفيا يعتمد على الشعارات والخطابات، وإنما كان من الثوابت الأساسية التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي، وحرصا على حسن تطبيقها اعتمد ﷺ على إصلاح الفرد المسلم وتقويم سلوكه وتربيته على احترام حقوقه، حتى تصبح جزءا من مكوناته النفسية والعقلية ويحافظ عليها، فاكتسب المنهج النبوي بذلك عمقا وامتدادا في الزمان والمكان، جامعا بين النظرية والتطبيق التي يرتقي بها الإنسان إلى المساواة الكاملة والعدل المطلق.

وما تعيشه المجتمعات الإسلامية المعاصرة من اهتمام بحقوق الإنسان على مستوى الشعارات والخطابات، دون الاهتمام بتنزيل هذه القيم على مستوى الواقع وربطها بالعقيدة والأخلاق، قد جعلها تحيد عن المنهج النبوي الذي تميز بجمعه بين النظرية والتطبيق، مما جعل الإنسان يعيش في ظلها أنواعا من الظلم والخوف وعدم الأمان منتهكَ الكرامة مقيد الفكر والعقل، غير قادر على العمل والإبداع والفاعلية، وغاب عن فهمها بأن الاعتراف بالآخر واحترام رأيه له علاقة وثيقة بأمن المجتمع واستقامته، فإذا احترمت حقوق

الإنسان وطبقت في الواقع تحقق الأمن والسلام وإذا أهدرت ضاع الأمن وشاع الظلم في المجتمع.

لقد سلك الرسول ﷺ مسلكا من الاعتراف بالآخر المختلف في الدين يفيض بالعطف والشفقة، ويملي منه دروسا أفاد منها الصحابة والتابعون ومن جاء بعدهم من عامة المسلمين. فتزوج مارية القبطية التي أنجبت له إبراهيم واستن بذلك سنة أباحت زواج المسلم بالكتابية وربطت المسلمين بأهل الكتاب برباط وثيق[59]. وأقر بأن الاختلاف في الأديان لا يحول دون البر والصلة وتبادل الهدايا مع المختلفين دينيا، فقد جاءت أسماء بنت أبي بكر إلى النبي ﷺ فقالت: «يا رسول الله إن أمي قدمت علي وهي راغبة أفأصلها؟ قال ( )»[60] فأمر بصلتها وبرها بالرغم من شركها.

لقد كانت سيرة الرسول ﷺ تأكيدا للاعتراف بالآخر أياً كان دينه أو لونه أو جنسه فهو كما قال تعالى: ﴿ ﴾[61]، وكانت أفعاله وأقواله ﷺ تأكيداً لمبدأ الأخوّة الإنسانية حيث يقول ﷺ: « »[62]، والمساواة الإنسانية « »[63]. لقد أعطى النبي ﷺ من نفسه الأسوة في الاعتراف بالآخر عندما فتح أبواب مسجده الشريف قبل أربعة عشر قرنا ونيف لوفد نصارى الحبشة وأنزلهم فيه، وقام بنفسه على ضيافتهم وخدمتهم، وعندما جاءه وفد نصارى نجران أنزلهم في المسجد وسمح لهم بإقامة صلاتهم فيه، فكانوا يصلون في جانب منه[64]، ورسول الله ﷺ والمسلمون يصلون في جانب آخر. ولما أرادوا أن يناقشوا الرسول في الدفاع عن دينهم، استمع إليهم وجادلهم، كل ذلك برفق وأدب وسماحة خلق[65]، وكتب لهم بأن: «

ﷺ

»[66]، ففي قوله ﷺ « » ما يؤكد على الاعتراف بكيانهم والاحترام لرأيهم رغم يقينه ﷺ بأنهم على ضلال وان الحق ما جاء به ﷺ لكنه أيضا يؤمن بان مهمة الرسل عليهم السلام هي البلاغ والبيان والإرشاد وهو ما أكّده القرآن الكريم في أكثر من

موضع[67]، وهو بذلك يؤكد على حرية وحق الآخر في اعتقاد ما يطمئن إليه قلبه فضلا عن ممارسة ما يرى من شريعة ورأي.

ويعترف النبي ﷺ بحق الآخر في الحياة ويحذر من المساس بهذا الحق اشد التحذير فيقول: «

»[68]. ويضع نفسه ﷺ محاميا يوم القيامة للآخر المظلوم فيقول ﷺ: «

»[69].

ولم يكتف النبي ﷺ بالاعتراف بالآخر حيا بل لقد امتد هذا الاعتراف إلى ما بعد موته فعندما مرت به ﷺ جنازة يهودي معادٍ للإسلام قام لها، احترام الإنسان للإنسان، فيقولون يا رسول الله: إنه يهودي فيقول ﷺ: « »[70].

وأما على صعيد الآخر من المسلمين فان الرسول ﷺ ضرب أروع الأمثلة في الاعتراف بان لكل رأيه ولم يكتف بالسماع لرأيه بل راح يشجع على المشاركة بالرأي حتى في التخطيط الحربي فمن ذلك استشارته لأصحابه في القتال يوم بدر وقد كان خروجهم للمغنم[71]، واستشارته في القتال يوم الحديبية[72]، واستشارته في الذين خاضوا بحديث الإفك[73]، وغير ذلك كثير[74].

المحور الرابع
الاعتراف بالآخر حقيقة إسلامية تاريخية

إن الاعتراف بالآخر المختلف هو من بدهيات الإسلام التي شاعت بين العلماء من أبنائه ولم يحد عن ذلك إلا من اخذ الجهل بمجامع تفكيره أو انه دخل ميدان العلم من غير بابه الطبيعي، فالتكفير ومصادرة حق الآخر في الرأي والاعتقاد الذي هو سمة أتباع الأديان الأخرى حتى فيما بين مذاهبهم المختلفة[75] فضلا عن تكفيرهم لأهل الأديان المخالفة لهم، هذا التكفير ليس من منهج الإسلام في شيء حتى أن الإمام محمد عبده ليقول: «لقد اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم انه إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه، ويحتمل الإيمان من وجه واحد، حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر...»[76].

ولقد كان الاعتراف بالآخر المخالف في الرأي والاعتقاد حقيقة إسلامية منذ فجر التاريخ الإسلامي فكان ثقافة سائدة في المجتمع، فحين أدركت عمر بن الخطاب ﵁ صلاة العصر وهو في داخل كنيسة القدس الكبرى، أبى أن يصلي فيها فسأله البطريق عن سبب عدم صلاته في داخل الكنيسة، فكانت إجابته: إني أخشى أن يأتي الناس من بعدي فيقولوا: هنا صلى عمر، فيهدموا الكنيسة ويتخذوا مكانها مسجدا[77]، بل إن مما شاع بين المسلمين أن الإسلام قد ضمن لأهل الكتاب الوفاء بالعهد دينيا كان أو غير ديني، وطالب بالحفاظ على دور عبادتهم، وإقامة شعائرهم الدينية، ولهم دق نواقيسهم إيذانا بصلاتهم، فلا تهدم لهم كنيسة، ولا يكسر لهم صليب... بل من حق زوجة المسلم اليهودية والنصرانية أن تذهب إلى الكنيسة أو إلى المعبد، ولا حق لزوجها في منعها من ذلك[78].

وإذا انتصرت الأمة الإسلامية على من اعتدى عليها في الدين، أو أراد سلبها حريتها، فلا يجوز الانتقام منهم بإجبارهم على ترك دينهم، أو اضطهادهم في عقائدهم، وحسبهم أن يعترفوا بسلطان الدولة ويقيموا على الإخلاص لها حتى يكون لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم[79].

وعلى مثل هذا الاعتراف بالآخر قامت دولة الإسلام، فشهدت الدنيا لأول مرة ديناً ينشئ حضارة فلا يتعصب على غيره من الأديان، ولا يطرد غير المؤمنين به من مجال العمل الاجتماعي والمنزلة الاجتماعية. فكانت الوظائف تعطى للمستحق الكفء، بقطع

النظر عن عقيدته ومذهبه، وقد شارك النصارى مشاركة ايجابية في كثير من أعمال الدولة فقد اتخذ أبو موسى الأشعري أمير الكوفة كاتبا نصرانيا، كما ولى الوليد بن عقبة والي عثمان رجلا مسيحيا لإدارة شؤون مسجد قريب من الكوفة، وقد شغل المسيحيون في الكوفة أعمال الصيرفة، وكونوا أسواقا لهم، وكانت الحركة المصرفية بأيديهم كما كانوا يقومون بعقد القروض لتسهيل التجارة، وكانت تجارة التبادل والصيرفة بأيديهم، وقد مهروا في الصيرفة، ونظموها على شكل يشبه البنوك في هذا العصر [80].

وقد كان الأطباء المسيحيون في العهدين الأموي والعباسي محل الرعاية لدى الخلفاء، وكان لهم الإشراف على مدارس الطب في بغداد ودمشق زمنا طويلا. كان ابن أثال الطبيب النصراني طبيب معاوية الخاص، واستعمله معاوية على خراج حمص[81]، وكان كاتبه وصاحب أمره سرجون بن منصور الرومي[82]. ومن أشهر الأطباء الذين كانت لهم الحظوة عند الخلفاء جرجيس بن بختيشوع، وكان مقرباً من الخليفة المنصور واسع الحظوة عنده[83]، وكان سلمويه بن بنان النصراني طبيب المعتصم، ولما مات جزع عليه المعتصم جزعاً شديداً، وأمر بأن يدفن بالبخور والشموع على طريقة ديانته، وتولى طبابته من بعد يوحنا بن ماسويه[84]، وكان بختيشوع بن جبرائيل طبيب المتوكل وصاحب الحظوة لديه، حتى أنه كان يضاهي الخليفة في اللباس وحسن الحال، وكثرة المال[85]. وكذلك كانت الحظوة للشعراء والأدباء لدى الخلفاء والأمراء، بقطع النظر عن أديانهم ومذاهبهم. وكلنا يعلم مكانة الأخطل في العهد الأموي[86]، وكان الأفراد كالخلفاء يصادقون من تروق لهم مصادقتهم بقطع النظر عن دينهم. كان إبراهيم بن هلال (الصابي) أي من الصابئة[87]، قد بلغ أرفع مناصب الدولة، وتقلد الأعمال الجليلة في تقدمه الشعراء، وكانت بينه وبين زعماء الأدب والعلم من المسلمين صلات حسنة، وصداقات حميمة، حتى أنه لما مات رثاه الشريف الرضي شيخ الهاشميين العلويين ونقيبهم بقصائد خالدة[88].

وكانت الحلقات العلمية تجمع بين مختلف العلماء على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، في صورة لم يشهد تاريخ البشرية لها مثيلا، من تلك الصور ما رواه خلف بن المثنى، قال: «كان يجتمع بالبصرة عشرة في مجلس لا يعرف مثلهم في تضاد أديانهم ونحلهم: الخليل بن أحمد سني، والسيد بن محمد الحميري رافضي، وصالح بن عبد القدوس ثنوي، وسفيان بن مجاشع صفري– خارجي–، وبشار بن برد خليع ماجن، وحماد عجرد زنديق، وابن رأس

الجالوت يهودي، وابن نطيرا متكلم النصارى، وعمرو بن أخت المؤيد المجوسي، وروح بن سنان الحراني صابئي، فيتناشد الجماعة أشعاراً»[89]، وكانوا يتناقلون الأخبار، ويتحدثون في جو من الود لا تكاد تعرف منهم أن بينهم هذا الاختلاف الشديد في ديانتهم ومذاهبهم.

ومن مظاهر الاعتراف بالآخر في التأريخ الإسلامي الاشتراك بأعياد الآخر الدينية بمباهجها وزينتها. فمنذ العهد الأموي كانت للنصارى احتفالاتهم العامة في الشوارع تتقدمها الصُلبان ورجال الدين بألبستهم الكهنوتية. وقد دخل البطريرك ميخائيل مدينة الإسكندرية في احتفال رائع وبين يديه الشموع والصُلبان والأناجيل، والكهنة يصيحون: قد أرسل الرب إلينا الراعي المأمون الذي هو مرقس الجديد. وكان ذلك في عهد هشام بن عبد الملك. وجرت العادة أيام الرشيد بأن يخرج النصارى في موكب كبير وبين أيديهم الصليب وكان ذلك في يوم عيد الفصح[90].

أما على صعيد الاعتراف بالآخر المخالف في الرأي والتفكير من المسلمين فان التاريخ يسطر صوراً غاية في الروعة في تفهُّم ذلك وتوظيفه لخدمة الدين والمجتمع ابتداءً من جيل الصحابة واختلافهم في وجهات النظر والاجتهاد والرسول ﷺ بين ظهرانيهم وإقراره ﷺ ذلك[91] وانتهاءً بموقف الفقهاء من مخالفيهم على مر الإعصار مما بقي راسخاً في أذهان العلماء طيلة مسيرة الأمة الثقافية، قال الشافعي رحمه الله بلغنا أن علي بن أبي طالب ﷺ بينا هو يخطب إذ سمع تحكيما من ناحية المسجد: (لا حكم إلا لله)- وكان ذلك من قبل الخوارج- فقال علي بن أبي طالب ﷺ: «(لا حكم إلا لله) كلمة حق أريد بها باطل، لكم علينا ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدأكم بقتال»[92]، مما يعني مساحة واسعة من الاعتراف بالآخر المخالف من خليفة المسلمين وإمامهم ولم يحصل الضيق به إلا في فترات التعصب وذهاب العلم وسيادة التقليد.

وقد أكد أهل العلم على عدم الإنكار في المسائل الاجتهادية إنكارا يؤدي إلى التشنيع على المخالف أو التثريب عليه بالهجر ونحوه وان الخلاف في الفروع أكثر من أن يحصر، ولا يزال أهل العلم يفرقون بين الشرع المحكم ممثلا بالأصول الثابتة، وبين الشرع المؤول ممثلا باجتهادات العلماء في الظنيات وموارد الاجتهاد[93].

ولقد كان العلماء يختلفون، ويخطئ بعضهم بعضًا، ويرد بعضهم على بعض، ولا يجد أحد في ذلك حرجًا. فنجد في الكتاب الواحد: المعتزلي والسني، فتفسير الكشاف لإمام معتزلي وهو الزمخشري نجد أن أهل السنة ينتفعون به، ولا يرون حرجًا في ذلك كل ما يمكن أن يفعله رجل من أهل السنة وعلمائهم كابن المنير انه وضع حاشية عليه باسم (الانتصاف من الكشاف) أو يأتي إمام كالحافظ ابن حجر فيؤلف كتابه (الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف). وهكذا فكان العلماء المسلمون ينتفع بعضهم بكتب بعض، وبآراء بعض، مما يدل على اعتراف كل منهم بالآخر في داخل الأمة الإسلامية، وهكذا اختلفت آراء ومذاهب السلف الصالح رضوان الله عليهم، فلم يكن اختلافهم في الرأي سببا لافتراقهم، حيث أن وحدة القلوب والغايات والأهداف كانت تجمعهم، حتى ظهر أقوام من الخلف يفتقدون إلى ابسط المعاني الجامعة، والقواسم المشتركة، والغايات الموحدة، وأصاب الخلل بنيتهم الفكرية، فأصبحوا بحاجة إلى إصلاح مناهج التفكير، وإعادة ترتيب المفقود من الأولويات، ووضع ضوابط وقواعد للمقايسة والاستنتاج لضبط الرأي، والتحلي بأخلاق العلماء، والتأكيد على وحدة الأمة، وأهدافها وغاياتها العظمى.

الخاتمة

إن غياب المنهج الإسلامي في مجال الاعتراف بالآخر وواجباته في الوقت المعاصر فتح المجال للآخر – الفكر الغربي– للامتداد بفكره والطغيان بثقافته وحضارته وفلسفته للكون والإنسان والحياة.

فاستغل المجتمع الغربي شعار ثقافة حقوق الإنسان كأداة ضاغطة يستخدمها للابتزاز السياسي والضغط على الشعوب والأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي وإيذاء المسلمين وخلق الفتن فيما بينهم، لممارسة الهيمنة وفرض السيطرة وبسط النفوذ الثقافي والاقتصادي على الدول الإسلامية، وهو ما أخبرنا عنه تعالى: ﴿

﴾[94]. وقوله عز وجل: ﴿

﴾[95]. وقوله: ﴿

﴾[96].

الأمر الذي جعل الغرب يستغل الأهداف السامية لحقوق الإنسان ويحرفها من أجل تحقيق مصالحه الذاتية، وما العولمة إلا وسيلة من وسائل تحقيق هذه الغاية، ونشر الثقافة الأحادية وإقصاء ومصادرة حق الثقافات الأخرى في الوجود، مما جعلها تعيش على الهامش لا تتوفر لها مقومات الالتحاق بركب الحضارة العصرية.

فتوصلنا من خلال هذا البحث أن المنهج الإسلامي هو خير من يحفظ حقوق الإنسان ويعترف بالآخر المختلف أيا كان، يحاوره ويتعايش معه، ويرفض مصادرة وإنكار الآخرين مهما كانت أوجه الاختلاف معه، وكل ما على المسلم تجاه الآخرين هو الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، قال تعالى: ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦۖ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٢٥ ﴾[97].

الهوامش حسب ما وردت في البحث

[1] الأنفال: 46.

[2] الروم: 31- 32.

[3] ينظر: طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1991م، ص11.

[4] هود: 118- 119.

[5] البقرة: 62.

[6] البقرة: 213.

[7] ينظر: التعددية الرؤية الإسلامية... والتحديات الغربية، د.محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م، ص7.

[8] العنكبوت: 46.

[9] هود: 118- 119.

[10] الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، 1405هـ/ 1985م، ج9 ص114- 115.

[11] المائدة: 48.

[12] الزمر: 46.

(13) الشورى: 10.

(14) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمع وتحقيق: د.محمد حميد الله الحيدر آبادي، طبعة القاهرة، 1956م، ص15- 21.

(15) الغاشية: 21- 22.

(16) العنكبوت: 18.

(17) النحل: 125.

(18) الكافرون: 6.

(19) النحل: 125.

(20) الأنعام: 108.

(21) سبأ: 24.

(22) سبا: 25.

(23) الممتحنة: 8.

(24) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (تفسير القرطبي) مصدر سابق، تفسير سورة البقرة الآية 272، ج3 ص337.

(25) المائدة: 4.

(26) سيد قطب، في ظلال القرآن، تحميل الكتاب من شبكة الانترنت موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات الالكترونية على الرابط: info@omelketab، تفسير الآية (4) من سورة المائدة.

(27) البقرة: 256.

(28) البقرة: 256.

(29) أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، صحح بإشراف الشيخ خليل الميس، دار القلم، بيروت- لبنان، ط2، ج1 ص269.

(30) يونس: 99.

(31) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (تفسير القرطبي)، مصدر سابق، ج3 ص280.

(32) الغاشية: 22.

(33) ق: 45.

(34) التوبة: 6.

(35) محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، الكتاب محمل عن شبكة المعلومات العالمية، موقع الوراق على الرابط: http://www.alwarraq.com، ومرقم الكترونيا، ج1 ص229.

(36) البقرة: 116.

(37) آل عمران: 181.

(38) النساء: 153.

(39) المائدة: 64.

(40) المائدة: 73.

(41) النحل: 101.

(42) سبأ: 43.

(43) يس: 18.

(44) الفرقان: 5.

(45) أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ط ، هـ/ م، ج ص رقم ( ).

(46) الحج: 40.

(47) ينظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت- لبنان، بدون تاريخ، ج9 ص145.

(48) أما ما فعله الحاكم بأمر الله بن العزيز بالله، من هدم للكنائس في مصر والشام فهو من الأمور الشاذة في التاريخ الإسلامي، ثم رجع عن ذلك وبنى ما كان قد هدمه منها، ينظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، 1407هـ/ 1987م، ط1، ج27 ص239.

(49) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت808هـ)، تاريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط4، ج2 ص218- 225.

(50) وذلك في السابع من شعبان عام 114هـ/ 732م وتأخر بهذه الهزيمة الفتح الإسلامي لأوربا من الغرب، كما تأخر الفتح لقلب أوربا من الشرق، وقد كانت تعيش في الظلام. ينظر: د.عبد الفتاح مقلد الغنيمي، معركة بلاط الشهداء في التاريخ الإسلامي والأوربي، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط1، 1416هـ/ 1996م، ص49 وما بعدها.

(51) ينظر: د.محمد عبد المنعم خفاجي، الإسلام والحضارة الإنسانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982م، ص201.

(52) يدل على ذلك ما فعله خليفة المسلمين عمر بن الخطاب ﷺ فبينما هو يسير في السوق يتفقد الناس إذ رأى شيخا كبيرا يسال الصدقة فقال له: ما أنت يا شيخ؟ قال: أنا شيخ كبير أسال الجزية والنفقة، وكان يهودياً من سكان المدينة، فإذا بعمر يقول له: ما أنصفناك يا شيخ أخذنا منك الجزية شابا ثم ضيعناك شيخاً. واخذ بيده ففرض له ما كان من طعامه، ثم أرسل إلى خازن بيت المال يقول: افرض لهذا وأمثاله ما يغنيه ويغني عياله، ووضع الجزية عن فقراء أهل الذمة. ينظر: مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط3، 1402هـ/ 1982م، ص67.

(53) الحج: 39- 42.

(54) التوبة: 6.

(55) الغاشية: 22.

(56) الأنعام: 107.

(57) البقرة: 21.

(58) العلق: 1- 5.

(59) د.عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1412هـ/ 1992م، ص35.

(60) محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة، جامعة دمشق، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م، ج3 ص1162 رقم (3012).

(61) الأنبياء: 107.

(62) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون تاريخ، ج1 ص557 رقم (1510).

(63) محمد الطيب النجار، القول المبين في سيرة سيد المرسلين، دار الندوة الجديدة، بيروت- لبنان، بدون تاريخ، ج1 ص389.

(64) ينظر: البداية والنهاية لابن كثير، مصدر سابق، ج5 ص56.

(65) ينظر: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادرِ الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة- مكتبة المنار الإسلامية، بيروت- الكويت، ط14، 1407هـ/ 1986م، ج3 ص550- 558.

(66) يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري المشهور بـ(أبو يوسف القاضي)، الخراج، مكتبة المشكاة، عن المكتبة الشاملة، الإصدار الخامس، ج1 ص91. وينظر: أبو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، دلائل النبوة، محمل عن شبكة المعلومات العالمية، موقع جامع الحديث، على الرابطhttp://www.alsunnah.com الكتاب مرقم آليا غير موافق للمطبوع، ج5 ص485 رقم (2126).

(67) يرجع إلى الآيات: ال عمران: 20، والمائدة: 92 و99، والرعد: 40، والنحل: 35 و82، والنور: 54، والعنكبوت: 18، ويس: 17، والشورى: 48، والتغابن: 12.

(68) صحيح البخاري، ج6 ص2533 رقم (6516).

(69) رواه أبو داود، ج2 ص187 رقم (3052).

(70) صحيح مسلم، ج2 ص661 رقم (961).

(71) ينظر: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج10 ص709 رقم (30021)

(72) صحيح البخاري، ج4 ص1531 رقم (3944).

(73) صحيح البخاري، ج4 ص1780 رقم (4479).

(74) ينظر: عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1418ه/ 1997م، ص89- 90.

(75) فالمذاهب النصرانية الكبرى- الأرثوذكسية والكاثوليكية والبروتستانتية- تعد المخالف لها كافرا وداخل في الحرمان الديني، ولقد رفض قساوسة دير سنت كاترين بسيناء وهم من

الروم الارثوذكس أن يصلي بابا الفاتيكان والحبر الأعظم للكاثوليكية يوحنا بولس الثاني داخل الدير عند زيارته له في فبرابر سنة 2000م لأنه في نظرهم غير مؤمن، وبعد شهور صدر عن الفاتيكان أن الكنائس غير الكاثوليكية ليست كنائس بالمعنى الصحيح وان الخلاص في اليوم الآخر محصور في الكنيسة الكاثوليكية وحدها.

نقلا عن د.محمد عمارة، الإسلام والآخر من يعترف بمن ومن ينكر من، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة– مصر، بدون تاريخ، ص7.

(76) الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د.محمد عمارة، القاهرة– مصر، 1993م، ج3 ص302.

(77) ينظر: احمد راتب عرموش، قيادة الرسول السياسية والعسكرية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1412هـ/ 1991م، ص12.

(78) ينظر: السيد سابق، فقه السنة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط4، 1403هـ/ 1983م، ج3 ص14.

(79) ينظر: محمد أبو زهرة، الدعوة إلى الإسلام، دار الفكر العربي، طبعة جديدة، 1992م، ص58.

(80) ينظر: عبد الرحمن أحمد البكري، عمر بن الخطاب، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، ج1 ص166. 167.

(81) ينظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، من كتب المكتبة الشاملة الإصدار الثالث، عن شبكة الانترنت موقع الوراق على الرابط:.http://www.alwarraq.com ج1 ص198.

وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، من كتب المكتبة الشاملة الاصدار الثالث، عن شبكة الانترنت موقع الوراق على الرابط:

ج1 ص98– 99.http://www.alwarraq.com.

(82) ينظر: محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ، ج3 ص264.

(83) ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، مصدر ساب، ق ج1 ص108.

(84) نفسه ص149.

(85) نفسه ص119.

(86) ينظر: أبي الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر، بيروت- لبنان، ط2، ج8 ص67 وما بعدها.

(87) الصابئة قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند منتصف النهار.

ينظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت- دمشق، ط1، 1410هـ، ج1 ص445.

(88) ينظر: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، ج11 ص313.

(89) ينظر: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط1، 1407هـ/ 1987م، ج9 ص303.

(90) ينظر: للاستزادة: من روائع حضارتنا، د.مصطفى السباعي، مرجع سابق، ص86-87.

(91) من ذلك ما رواه ابن عمر قال: «قال النبي ﷺ لنا لما رجع من الأحزاب ( ) فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر للنبي ﷺ فلم يعنف واحدا منهم».

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ، هـ، ج ص رقم ( ).

وكذلك ما رواه عمرو بن العاص، قال: «احتلمت في ليلة باردة في غزو ذات السلاسل فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك، فتيممت، ثم صليت بأصحابي الصبح، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: (؟) فأخبرته بالذي منعني

من الاغتسال، وقلت: إني سمعت الله يقول: ﴿ ﴾
[النساء:] فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئا».
أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، بدون تاريخ، ج ص –
.

(92) أبو بكر احمد بن حسين بن علي البيهقي، معرفة السنن والآثار، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، بدون تاريخ، ج6 ص186– 187.

(93) ينظر للاستزادة: تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1416هـ/ 1995م، ج2 ص276.

(94) البقرة: 120.

(95) البقرة: 109.

(96) البقرة: 217.

(97) النحل: 125.

المصادر والمراجع

1. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر، بيروت– لبنان، ط2.
2. ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، من كتب المكتبة الشاملة الإصدار الثالث، عن شبكة الانترنت موقع الوراق على الرابط:

http://www.alwarraq.com.

3. أبو الفداء ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت– لبنان، بدون تاريخ.
4. أبو الفداء إسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، صحح بإشراف الشيخ خليل الميس، دار القلم، بيروت– لبنان، ط2.
5. أبو بكر احمد بن الحسين بن علي البيهقي، دلائل النبوة، محمل عن شبكة المعلومات العالمية، موقع جامع الحديث، على الرابط http://www.alsunnah.com .

6. أبو بكر احمد بن حسين بن علي البيهقي، معرفة السنن والآثار، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، بدون تاريخ.
7. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق وتعليق سعيد محمد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، بدون تاريخ.
. أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط ، هـ.
9. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت– لبنان، ط ، هـ/ م.
10. احمد راتب عرموش، قيادة الرسول السياسية والعسكرية، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1412هـ/ 1991م.
11. الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق د.محمد عمارة، القاهرة– مصر، 1993م.
12. التعددية الرؤية الإسلامية– والتحديات الغربية، د.محمد عمارة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997م.
13. تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، 1416هـ/ 1995م.
14. الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت– لبنان، 1405هـ/ 1985م.
15. السيد سابق، فقه السنة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت– لبنان، ط4، 1403هـ/ 1983م.
16. سيد قطب، في ظلال القرآن، تحميل الكتاب من شبكة الانترنت موقع أم الكتاب للأبحاث والدراسات الالكترونية على الرابط: info@omelketab.
17. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د.عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت– لبنان، ط1، 1407هـ/ 1987م.

18. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، 1991م.
19. عبد الرحمن أحمد البكري، عمر بن الخطاب، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت، لبنان.
20. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت808هـ)، تاريخ ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ط4.
21. عبد الرحمن عبد الخالق، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار القلم للنشر والتوزيع- الكويت، 1418هـ/ 1997م.
22. عبد الفتاح مقلد الغنيمي، معركة بلاط الشهداء في التاريخ الإسلامي والأوربي، عالم الكتب، القاهرة- مصر، ط1، 1416هـ/ 1996م.
23. عدنان الخطيب، حقوق الإنسان في الإسلام، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ط1، 1412هـ/ 1992م.
24. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمع وتحقيق: د.محمد حميد الله الحيدر آبادي، طبعة القاهرة، 1956م.
25. محمد أبو زهرة، الدعوة إلى الإسلام، دار الفكر العربي، طبعة جديدة، 1992م.
26. محمد الطيب النجار، القول المبين في سيرة سيد المرسلين، دار الندوة الجديدة، بيروت- لبنان، بدون تاريخ.
27. محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبد الله، ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادرِ الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت- الكويت، ط14، 1407هـ/ 1986م.
28. محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلِومه في كلية الشريعة، جامعة دمشق، دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، ط3، 1407هـ/ 1987م.
29. محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ.

30.محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، الكتاب محمل عن شبكة المعلومات العالمية، موقع الوراق على الرابط: http://www.alwarraq.com.
31.محمد حميد الله الحيدر آبادي، مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، طبعة القاهرة، 1956م.
32.محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د.محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت- دمشق، ط1، 1410هـ.
33.محمد عبد المنعم خفاجي، الإسلام والحضارة الإنسانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982م.
34.محمد عمارة، الإسلام والآخر من يعترف بمن ومن ينكر من، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة- مصر، بدون تاريخ.
35. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، ط3، 1402هـ/ 1982م.
36.يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري المشهور بـ(أبو يوسف القاضي)، الخراج، مكتبة المشكاة، عن المكتبة الشاملة، الإصدار الخامس.
37. اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، من كتب المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، عن شبكة الانترنت موقع الوراق على الرابط:http://www.alwarraq.com .

الحجاب في الأديان

د. لجين عبد الله

كلية الشريعة/ جامعة تكريت

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد.

يمثّل حجاب المرأة المسلمة اليوم في الحسّ الكوني مظهرًا من مظاهر الاستعلاء الفكري والسلوكي الإسلامي المتأبّي على التركيع في زمن تهاوت فيه الأنماط الفكريّة والأخلاقيّة الشرقيّة أمام سحر الليبراليّة الغربيّة التي أعلنت نهاية تاريخ الأفكار والقِيم عند سواحلها. ويمثّل في الجدل الأيديولوجي والفكري داخل بلاد المسلمين، أحد عناوين الصراع بين حملة رسالة الإسلام والعلمانيين...

وهو يشغل اليوم حيزًا كبيرًا من اهتمام الشرق والغرب، متصدّرًا عناوين المشهد السياسي والثقافي والإعلامي داخل بلاد المسلمين والبلاد الغربيّة لما يحمله من دلالة، ولما احتفّت به من هالة!

وتقع الحملة الموجّهة (لقولبة) الحجاب في صور نمطيّة متعددة الأوجه السلبيّة، ضمن سياق فكري تعاظمت فيه هجمات الصادين عن الحقّ، والمتسوّرين على حقائق الدين وثوابت الشرع؛ فقد أطلق المغرضون لألسنتهم عنان قذف المسلمات الملتزمات بأحكام الشرع بالرقيع من الدعوى، تحت ستار البحث الموضوعي والنقد الواعي، ممّا كشف أضغانًا داكنة قد أُشرِبتها قلوب المخالفين، وتبدّت أوهامهم شوهاء رغم أنّهم قد سعوا إلى أن يلبسوها دثار العقل والمنطق، وأن يجمّلوها بمطارف النصح والرفق.

وقد كان راكبو متون المحادة الفجّة للإسلام في النصف الثاني من القرن العشرين، خليطًا من الليبراليين والماركسيين، ولكن لماّ غيض الطرح الماركسي في تربة الأمة، وتبخّرت آخر قطراته تحت لفح الطرح القرآني الأصيل، التحق أبناء الآفلين بعربة دعاة الليبرالية، متناسين ما كان يفرّقهم ويثير بينهم النزاع والشقاق، ثم انضمّت لقافلة فلول المنصّرين على تعدد كنائسهم وبرامجهم؛ فكان الركب المسارع إلى جَدْل خيوط الفتنة، خليطًا يجمع أضغاثًا من الأفكار المتنافرة والعقائد المتحادّة التي لم يلمّ شملها ويجمع أعوادها المتشاكسة غير التململ من جاذبيّة هذا الدين.

ويتولّى الإعلام العربي اليوم عمليًا وظيفة نشر هذا الفكر الفاسد، وتجديع جسد الأمّة وتمزيقه بإعلان المحادة الصريحة لفريضة الحجاب؛ فصارت القنوات الفضائية تنفث سيل الشتم والتشهير؛ تصريحًا وتلميحًا. وأصبحت الأذن تألف الكلمات النابيّة؛ تأنيبًا وتقريعًا. وفَشَت التشبيهات الفاحشة للمحجّبات؛ تجريحًا وتقبيحًا (فالحجاب: حجاب على العقل)، و(النقاب: خيمة)، و(الملتزمة بأحكام الشرع: معقّدة)، و(من تأبى الاختلاط: متخلّفة). وأضحت قيمة المرأة ترتفع كلّما تقلّصت مساحة القماش الذي تلبسه. وكلّما غطّت المرأة من جسدها شبرًا؛ كلّما فقدت من قيمتها قدرًا. وهكذا هي العلاقة المتناغمة بين اللحم المبذول والقدر المصون... وذاك هو القانون المُحَكَّم؛ كلّما أبدت المرأة من نفسها جزءًا؛ كلّما زِيد لها في أفق الوعي مَدًا.

وهكذا استقرّت الصور المشوّهة عن الحجاب الإسلامي في أذهان (الإسفنجيين) الذين تتشرّب عقولهم كلّ ما يلقى إليها من فكر فاسد، وهو أمر واقع في الغرب كما الشرق، وكما تقول كاثرين بلّوك فإنّ: «الذين يستعملون التيار الإعلامي الرئيسي كمصدر وحيد للمعلومات عن الإسلام، لا يمكن أن يكتسبوا غير المنظور السلبي عن الحجاب».

لقد ركب العلمانيون والمنصّرون مَتْن (الدغدغة) واستثارة عواطف النساء، بشعارات لامعة خادعة، وفُتّحت الأبواب لكلّ مَنْ خوى وفاضه من الفهم والاطلاع؛ ليدلي بدلوه ويشنّع على الملتزمات باللباس الشرعي المطلوب... وليس على دعيّ الفهم والبصيرة إلاّ أن يدندن ببعض الكلمات التي يحسبها ساحرة المعاصرة والحداثة والحريّة.

في ظلّ هذا الجو البئيس وسيطرة التغريبيين على المنافذ الكبرى للبلاغ، تُمنع كلمة الحقّ بكلّ قوّة متاحة من الوصول إلى أسماع المسلمات. ويُصوّر الحال على أنّ حملة الشريعة والداعين إلى استئناف الحياة الإسلاميّة، هم من السُوقة والمترديّة ممّن لا يعرفون غير سَوق الناس بالسياط إلى حتفهم، وأنّهم أغمار لا يزيدهم الطول من الأعمار إلاّ تحجّرًا وتبلّدًا، وأنّ بينهم وبين هذا العصر عداوة وإحنًا. وهكذا. زد من كلّ وصف متاح للبشاعة من قعر النفوس العليلة.

لقد أطالوا في نقش وهم الكلام. وحق علينا أن نجهر بالبيان.

لقد أمعن دعاة العلمانيّة في استخدام منهج الإسقاط النفسي والتلبيس العقلي بأسلوب إنشائي ساذج فجّ. فقالوا وجالوا في الديار يَدْعون لقولهم ويقمعون بسلطان الترهيب

كلّ مخالف عَلِمَ وهاء قولهم. فكان علينا أن ننزع عنهم وطاءهم؛ ليلامسوا جمر الحقيقة التي تحرق ما حاكوا من زور.

وأفاض أرباب التنصير في القول بلا علم وإطلاق الدعوى بلا برهان ونسبة الأباطيل إلى الإسلام، وكالوا للقرآن الكريم بغير ما كالوا لدينهم، وطمسوا من أسفارهم وتاريخهم كلّ ما لا يناغم الدعاوى التي وُكّلوا بنشرها، وتوجّهوا إلى النساء المسلمات ليُحْدِثوا من خلالهن شرخًا في جدار الأمّة، وثلمة في حصن الدين.

وقد دفعنا ما سبق إلى أنّ نرد على هؤلاء وأولئك بالبيان الشافي والجواب الكافي من شهادات القرآن الكريم والسنة الذي يفترون عليه، والواقع البشري الذي يزيفون معالمه ليثبتوا منه غير منطوقه وظاهر نتوئه، وأسفار أهل الكتاب وأقوال أعلام علمائهم بلفظها الصريح المحكم لينكشف ما يخفيه المنصّرون.

ليست الغاية هي أن نقول للنصارى واليهود إنّ ديننا لا يدعونا إلى عيب؛ فإنّ عندكم الحجاب كما هو عندنا.

إنّنا لا نتبنّى هذا الخطاب الذي يرضى بأن يكون الشرع محلّ تهمة، وموضع حرج وريبة؛ حتّى نهرع لكلّ الأدلة لنقول لغيرنا إنّ الدليل على أنّنا على الحقّ، هو أنّ دينكم أيضًا يدعوكم إلى ما يدعو إليه الإسلام، وأنّ الحجّة على صواب مسلكنا، هي أنّ ذاك ما تدعو إليه عقائدكم ومذاهبكم.

إنّ غايتنا الحقّة هي تبشير المسلمة أنّ الله قد اصطفاها وخصّها بفضله أن تكون وحدها من بين نساء أمم الأرض محافظة على شريعته، مستجيبة لأمره، لمّا أوغلت الأمم الأخرى في الحرام، وتركت ما أنزل عليها من الحق القراح. ومن هذا المنطلق اخترت موضوع الحجاب في الأديان، وقد قمت بدراسة الحجاب في الأديان وقسمت البحث إلى مقدمة: وثمانية مطالب كما يأتي:

المطلب الأول: تعريف الحجاب لغة واصطلاحاً

المطلب الثاني: الحجاب في الإسلام.

المطلب الثالث: الحجاب عند الآشوريين.

المطلب الرابع: الحجاب عند اليونان.

المطلب الخامس: الحجاب عند قدماء المصريين.

المطلب السادس: الحجاب عند الهندوس.

المطلب السابع:الحجاب عند العرب قبل الإسلام.

المطلب الثامن: الحجاب عند اليهود.

المطلب التاسع: الحجاب عند المسيح.

الخاتمة والمصادر والمراجع.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ.

المطلب الأول
الحجاب لغة واصطلاحًا

الحجاب في اللغة:

قال ابن منظور: «الحجاب: السِّتر. حجبَ الشيء يحجبُه حجبًا وحجابًا، وحجَّبهُ: ستره. وقد احتجبَ وتحجَّبَ: إذا اكتنَّ من وراء حجاب. وامرأة محجوبة: قد سُترت بِسِتر، والحجاب: اسم ما احتُجب به، وكل ما حال بين شيئين حجاب، والجمع: حُجُب لا غير»[1].

وقال الفيومي: «حجبه حجبًا من باب قتل: منعه، ومنه قيل للسِّتر: حجاب، لأنه يمنع المشاهدة، وقيل للبواب: حاجب، لأنه يمنع من الدخول. والأصل في الحجاب: جسم حائل بين جسدين»[2]، ومنه قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ﴾[3]، أي احتجبت وتوارت في الأفق واستترت به، ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابًا﴾[4]، أي ساترًا، ومن ذلك أيضًا: قوله تعالى: ﴿فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖ﴾[5]، أي من وراء ساتر يمنع الرؤية.

الحجاب في الاصطلاح:

باستقراء النصوص الشرعية يمكن تعريف الحجاب بأنه: «لباس شرعي سابغ، تستتر به المرأة المسلمة، ليمنع الرجال الأجانب من رؤية شيء من بدنها»[6].

المطلب الثاني
الحجاب في الإسلام

فقد لقيت المرأة المسلمة من التشريع الإسلامي عناية فائقة، كفيلة بأن تصون عفتها، وتجعلها عزيزة الجانب، سامية المكانة، وإن القيود التي فُرضت عليها في ملبسها وزينتها لم تكن إلا لسد ذريعة الفساد الذي ينتج عن التبرج بالزينة، فما صنعه الإسلام ليس تقييدًا لحرية المرأة، بل هو وقاية لها أن تسقط في دَرَكِ المهانة، وَوَحْل الابتذال، أو تكون مَسْرحًا لأعين الناظرين.

وقد أمر الله سبحانه وتعالى النساء بالحجاب، فهو أمر تشريعي وفريضة فرضها الله تعالى على نساء هذه الأمة؛ صيانة لهن وخوفًا عليهن من أذًى قد يتعرَّضْنَ له من غير المُبالين بالحلال والحرام، وسدًّا للذريعة إلى الفساد في المجتمع المسلم[7]، ومن الأدلة الكثيرة الدالَّة على فرضية ستر المرأة عورتها ما يلي:

فقال عز وجل: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ ﴾[8]. والله سبحانه وتعالى لم يخاطب بالحجاب إلا المؤمنات وقال سبحانه: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾[9]، وقال تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾[10].

فقد جعل الله تعالى التزام الحجاب عنوان العفة. فوصف الحجاب بأنه طهارة لقلوب المؤمنين والمؤمنات، لأن العين إذا لم تَرَ لم يَشْتَهِ القلبُ، أما إذا رأت العين: فقد يشتهي القلب، وقد لا يشتهي، ومن هنا كان القلب عند عدم الرؤية أطهر، وعدم الفتنة حينئذ أظهر، لأن الحجاب يقطع أطماع مرضى القلوب[11] قال تعالى ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ ﴾[12].

واستثنى الله تعالى من بعض أحكام الحجاب النساء اللاتي تقدمت بهن السنّ، وانقطع عنهن الحيض، ويئسنَ من الولد، ولم يبقَ لهنَّ تشوُّفٌ إلى الزواج؛ فهؤلاء ليس عليهن من الحَجر في التستر ما على غيرهن من النساء إذ يجوز لهن أن يضعن الجلباب بين يدي الرجل الذي ليس زوجًا ولا مَحْرَماً، شريطة أن يكُنَّ في درعٍ، وخمارٍ صفيق؛ ولا حرج عليهن من كشف وجوههن أو أعناقهن، شريطة أن لا يتحلَّيْنَ بشيء من الحلي، ولا يتزيَّنَّ بشيء من الزينة، كالسوار في المعصم، والخضاب في الكف، والكحل في العين[13]، مصداقًا لقول الله عز وجل ﴿غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ ﴾[14]. ولأن أمر الحجاب في الإسلام عظيم

فقد جاء الأمر الرباني للنبي الكريم عليه الصلاة والسلام بأن يأمر أزواجه وبناته قبل نساء المؤمنين بارتداء الحجاب قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾[15] فإذا كان الأمر بالحجاب قد بدأ بأزواج النبي ﷺ وهن العفيفات الشريفات الطاهرات فكيف ببقية نساء المؤمنين وخاصة في هذا الزمان الذي انتشرت فيه الفتن وصار فيه الدين غريباً، وفي السنة أحاديث كثيرة تدل على الحجاب نذكر منها مثال واحدا وهو ما رُوِي عن أم سلمة أن رسول الله ﷺ قال: «**إِذَا كَانَ لإِحْدَاكُنَّ مُكَاتَبِ، فملكَ مَا يُؤَدِّي فَلْتَحْتَجِبْ مِنْه**» أي أن العبد- وهو مَن استثناهم الشارع من حُرْمة النظر إلى عورة سيدته في قوله: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ﴾ إذا كاتبتْه سيدتُه، وملك ما يُحَرِّر به نفسَه من الرقِّ، وجب على سيدته أن تَحتَجِب منه[16].

المطلب الثالث
عند الآشوريين

يخطئ من يظن أن الحجاب قيد وُضع على المرأة ليمنعها من ممارسة حقوقها، أو غِلٌّ ترسُف فيه يحول بينها وبين أداء مهامها. ولكنه في الحقيقة شعار الحياء والخَفَر.

وعنوان الطهارة والعفاف، تلتزمه منذ قديم الزمان نساء أكابر القوم، من ذوي الرياسة، والجاه، والعلم، والثراء.

ويعتبر الآشوريون من أقدم الشعوب التي أخضعت النساء للحجاب، وذلك ما أكدته الحفريات في آشور القديمة، حيث عُثر على لوحات طينية ترجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، تحتوي على قواعد قانونية أقدم من ذلك عهدًا. وفي إحدى فقرات اللوحة الأولى منها بيانٌ مفصلٌ عن نظام الحجاب الذي كان مطبقًا على الحرائر، دون الإماء والداعرات والعواهر. بل كانت توقع على الأمة أو العاهر التي تتحجب عقوبات شديدة. فالأَمَةُ كانت تُصْلَمُ أذنها على سبيل المثال، والعاهر كانت تجلد خمسين جَلدة ويصب القطران على رأسها[17]. وكان من الواجب على كل من يشاهد أمةً، أو عاهرةً، أو داعرة متحجبة أن يقبض عليها، ويأتي بها إلى محكمة القصر وكان يكافأ على عمله بمنحه ثيابها. وعلى العكس من ذلك إذا شاهد إنسان أَمَةً، أو عاهرًا، أو داعرة متحجبة ولم يقبض عليها تعرض

لعقاب شديد، فكان يُجلد خمسين جلدة، وتُثقب أذناه، وتُربطان بخيط يُعقد عند ظهره. ويأخذ من أقام عليه الدعوى ثيابه، ويُسخَّر في خدمة الملك شهرًا.

ونلاحظ أن الأَمة إذا خرجت مع سيدتها وجب عليها أن تتحجب، وكذلك تفعل العاهرة أو الداعرة إذا تزوجت.

وتبين فقرة أخرى من اللوحة نفسها الإجراءات التي ينبغي إتباعها عندما يريد الرجل إعطاء سَرِيَّته صفة الزوجة؛ فينبغي عليه أن يستدعي خمسة أو ستة من معارفه؛ ويحجبها أمامهم قائلا: «إنها زوجتي»، فتصبح زوجة له[18].

المطلب الرابع
الحجاب عند اليونان

فرضت أثينا وأغلب بلاد اليونان الحجاب على النساء الحرائر، ورفعته عن الإماء والبغايا.

ففي بيوت الحريم على سبيل المثال كانت المرأة أو الفتاة التي لم تتزوج بَعدُ تَقْبعُ في ركن الحريم لا تغادره حتى زواجها؛ حيث يتم نقلها إلى بيت الزوجية. ولم يكن الزوجان يرى أحدهما الآخر إلا ليلة الزفاف...[19].

ولم يكن الزواج يُخَوِّلُ المرأة حرية الاختلاط بالرجال، ولا حرية الخروج من المنزل. فلم تكن المرأة تستقبل في دارها سوى النساء، أو أقاربها الأقربين من الذكور، ولا يسمح لها باستقبال ضيوف زوجها أو مجالستهم، أو تناول الطعام معهم ولو بحضور زوجها، بل كان مجرد حضور الزوج مصحوبًا بأحد أصدقائه سببًا في اختفاء المرأة في الجزء الداخلي من الدار، لتحتمي في الغرف المخصصة للنساء.

وعندما قدم (كورنيلوس تيبوس)، المؤرخ الروماني، لزيارة اليونان في القرن الأول قبل الميلاد، أدهشته حياة العزلة والانفصال التي تعيشها المرأة اليونانية، وهو الذي تعوَّدَ في بلده على اختلاط الجنسين، فكتب يقول:

«كثير من الأشياء التي نظمها الرومان بلباقة، يرى فيها اليونانيون منافاة لحسن الآداب. فأي روماني يستشعر العار من اصطحابه زوجته إلى مأدبة؟ والرومانيات يشغلن عَادةً الحجرات الأولى من المنزل، والأكثر تعرضًا للرؤية، حيث يستقبلنَ كثيرًا معارفهن. وأما

عند اليونانيين فالأمر على النقيض. فنساؤهم لا يشتركن في مأدبة إلا إذا كانت لدى أقاربهن، وهنَّ يَشغلنَ دائمًا الجزء الأكثر انزواءً من المنزل، والذي دخوله محرم على كل رجل غير قريب»[20].

ولم يكن يسمح للمرأة أن تخرج من دارها إلا بإذن زوجها، ولم يكن ذلك عادة إلا لسبب وجيه، كزيارة قريبة، أو عيادة مريض، أو أداء واجب العزاء. وفي الحالات التي كان يسمح فيها للمرأة بالخروج كانت التقاليد تلزمها بوضع حجاب يخفي معالم وجهها.

ويصف (ديكايرش) حجاب نساء (طيبة) إحدى المدن اليونانية– فيقول:

«إنهن كن يلبسنَ ثوبهن حول وجههن بطريقة يبدو معها هذا الأخير وكأنه غطي بقناع، فلم يكن يرى منهن سوى العينين»[21].

وفضلا عن ذلك كان من اللازم أن يرافقها أحد أقاربها من الذكور، أو أحد الأرقاء. وكان بعض الأزواج لا يكتفي بما كانت تفرضه التقاليد على حرية المرأة، فكانوا يضعون أختامهم على أبواب دورهم عندما يتغيبون، رغبة في زيادة الاطمئنان[22].

ويستعرض الداعية الإسلامي الشيخ (أبو الأعلى المودودي) رحمه الله تعالى حالة المرأة عند اليونان وكيف أن الحجاب كان شائعًا في البيوتات العالية عندهم، إلى أن تغيَّرَ حالهم، فدالت دولتهم، فيقول: أرقى الأمم القديمة حضارة، وأزهرها تمدنًا في التاريخ هم أهل اليونان. وفي عصرهم البدائي كانت المرأة في غايةٍ من الانحطاط، وسوء الحال، من حيث نظرية الأخلاق، والحقوق القانونية، والسلوك الاجتماعي جميعًا فلم تكن لها في مجتمعهم منزلة، أو مقام كريم. بل كانت عندهم خَلْقًا من الدرك الأسفل، وفي غايةٍ من المهانة والذل في كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية. وأما منازل العز والكرامة في المجتمع فكانت كلها مختصة بالرجل[23].

وبقي هذا السلوك قِبَل المرأة في أول عهدهم بالنهضة المدنية ثابتًا على حاله، ربما تخلَّلتهُ تعديلات قليلة. فإنه كان من تأثير ذيوع العلم، وانتشار أنوار الحضارة أن ارتفعت مكانة المرأة في المجتمع، وأصبحت أحسن حالًا، وأرفع منزلة من ذي قبل، وإن بقيت منزلتها القانونية على حالها لم تتبدل. فهي أصبحت ربة البيت، منحصرة واجباتها في حدوده، وأصبح لها في داخله سلطة ونفوذ تام. وكان عفافها وتصوُّنها من أغلى وأنفس ما يملك، ومما ينظر إليه بعين التقدير والتعظيم[24].

وأيضًا كان الحجاب شائعًا في البيوتات العالية، فكانوا يبنون بيوتهم على قسمين: قسم للنساء، وآخر للرجال. وما كان نسوتهم يشاركن في المجالس والأندية المختلطة، ولا يبرزن في الأماكن العامة. وكان يُعَدُّ زواج المرأة وملازمتها لزوجها دون غيره من أمارات النّجابة والشرف، ولأمثالها كانت الحرمة والمنزلة في المجتمع.

وبالعكس من ذلك كانوا ينظرون إلى حياة العُهر والدعارة نظرة كُرهٍ وازدراء. هذا في عصر كانت الأمة اليونانية فيه إبان مجدها، وعنفوان شبابها وقوتها، وكانت تنمو صُعُدًا إلى الرقي والكمال. ثم جعلت الشهوات النفسية تتغلب على أهل اليونان، ويجرف بهم تيار الغرائز البهيمية، والأهواء الجامحة، فتبوَّأت العاهرات والمومسات مكانة عالية في المجتمع لا نظير لها في تاريخ البشرية كله، وأصبحت بيوت العاهرات مركزًا يؤمُّه سائر طبقات المجتمع، بل أصبحن القطب الذي تدور حوله رحى الأمة اليونانية، فما كنَّ يرأسْنَ أندية العلم ومجالس الأدب فحسب، بل كانت المشاكل السياسية أيضًا تُحَلُّ عُقَدها، وتُفَكُّ معضلاتها بحضرتهنَّ، وتحت إشرافهنَّ. وتبدلت مقاييس الأخلاق عندهم إلى حَدٍّ جعل كبار فلاسفتهم، وعلماء الأخلاق عندهم لا يرون في الزنى، وارتكاب الفحشاء غضاضة يُلام عليها المرء ويُعاب. وبعد، فالتاريخ شاهد بأن اليونان لم يكن من نصيبهم المجد والرقي بعد ذلك مرة أخرى»[25].

المطلب الخامس
الحجاب عند قدماء المصريين

تدلنا النصوص التاريخية القديمة، واللوحات المكتشفة نتيجة الحفريات التي أجريت في مصر، على أن المرأة الفرعونية كانت تتمتع بحريتها الكاملة فتخرج من منزلها دون رقيب، وتتجول وتتنزه، وتزور من تشاء من الناس دون أن يعترض سبيلها أَيُّ معترض من أقاربها أو أوليائها، وتتجول في الأزقَّةِ والشوارع سافرة الوجه، وذلك ما تؤكده النقوش التي ظهرت في المقابر الأثرية الفرعونية في مصر، والتي تجسد مظاهر الحياة الاجتماعية المختلفة[26].

ويستدل من هذه النقوش أن المرأة من عامة الشعب كانت تذهب إلى الأسواق سافرة، تحمل إليها ما تريد بيعه، وتأتي منها بما ترغب في شرائه، وتخرج إلى الحقل

لمساعدة زوجها في البذر والحصاد. كما كانت تخرج في صحبته لزيارة الأقارب والأصدقاء، أو القيام بنزهة الصيد، وتستقبل معه الضيوف من الجنسين[27].

وكانت العادة أن يصطفَّ الرجال إلى جانب، والنساء في الجانب الآخر، لكنَّ ذلك لم يكن قاعدة مطلقة، فقد يحدث أن يختلط الرجال بالنساء، وللرجل عندئذٍ أن يجلس إلى جوار زوجته إذا شاء.

وقد ظلت المرأة المصرية على هذه الحالة طيلة العصر الفرعوني[28].

وعندما قدم (هيرودوث) إلى مصر في القرن الخامس قبل الميلاد، أدهشته حياة التحرر والاختلاط التي تحياها المرأة المصرية وهو رجل قد اعتاد في بلده على رؤية النساء يقعدن في البيوت، ويحتجبْنَ من الرجال فكتب في كتابه عن تاريخ العالم يقول: «المصريون نظرًا إلى مناخ بلادهم الخاص، وإلى أنَّ نهرهم له طبيعة خاصة مغايرة لطبيعة سائر الأنهار، قد اتخذوا لأنفسهم عاداتٍ وسننًا مخالفة من كل الوجوه تقريبًا لما يتخذه سائر الشعوب. فالنساء عند المصريين يذهبن الى الأسواق، ويمارسن التجارة. أما الرجال فيبقون في البيوت وينسجون».

وقد عرف الحجاب طريقه إلى مصر في بعض العصور، فكانت المرأة في بعض الظروف التي لا تأمَنُ فيها على نفسها عند الخروج، تجلس في بيتها، فإذا أحبت الخروج منه استترت بثيابها، فأَمِنت من التعرض لها[29].

المطلب السادس
الحجاب عند الهندوس

يروى عن المرأة الهندية أنها لم تعرف الاستقلال أو الحرية لا في بيت أهلها، ولا في منزل زوجها، لأن علماء الهند الأقدمين يرون أن الإنسان لا يستطيع تحصيل العلوم والمعارف ما لم يتخلَّ عن جميع الروابط العائلية.

ومما يذكر أن شريعة (مانو) في الهند لم تكن تعرف للمرأة حقًا مستقلاً عن حق أبيها، أو زوجها، أو ولدها. فإذا مات هؤلاء جميعًا، وجب عليها أن تنتمي إلى رجل من أقارب زوجها، وتخضع لحكمه كما خضعت سابقًا في حياة زوجها الحي الميت. وتُعدُّ المرأة الهندية قاصرة في معاملة الآخرين لها طيلة حياتها[30].

والجدير بالملاحظة أن المرأة الهندية إذا مات بعلها فليس لها حق في الحياة بعده، بل يجب عليها أن تموت يوم موت زوجها، وأن تُحرَقَ معه وهي حَيَّةً على موقد واحد.

وهذه العادة القديمة ظلت سارية المفعول من عهد الحضارة البرهمية وحتى القرن السابع عشر، حيث أبطلت على كُرهٍ من رجال الدين، وزعماء الهند[31].

ومما يؤكد هضمَ حقوق المرأة الهندية القديمة عقيدة (نيوك)، التي هي في الواقع نوع من الإهانة لطهارة المرأة، وهذه الإهانة والتحقير، كانت بصورة تعذبُ روح وضمير المفكرين الهنود.

إن ما يقوله المؤيدون لعقيدة (نيوك) القائلة: «تتمكن المرأة أن تضطجع مع رجل أجنبي من أجل إنجاب الأولاد إذا لم يكن عندها ولد».

وإن العادات المتبعة في الزواج بين الهنود القُدامى لا تعبر بأي شكل من الأشكال إلا عن بيع البنت بواسطة الأب، وبشكل لا تستحق به النساء أيَّ سهم من الإرث. ولم يوجد أيُّ قانون في ذلك الزمان حتى يَتَمَكَّنَّ من أخذ حقوقهن بواسطته[32].

ومما يذكر أن في الهند، وفي الأدوار السالفة، وحتى عصرنا الحاضر، كانت البنات وقفًا للآلهة، وكانت العادة أن يبقوهن تحت اختيار الآلهة في المعابد. وكذلك كانوا يسمحون للنساء المتزوجات أن يكنَّ في خدمة الآلهة. وعلى هذه الصورة كانت البنت الهندية القديمة في المعابد تحت اختيار أمناء المعابد بصورة غير مباشرة بانتظار عدَّتها للزواج والإنجاب، أو تقديمها للمعابد كهدية لتقبل عند الآلهة. وللنساء المتزوجات مهمة الخدمة لمسؤولي ومأموري المعابد[33].

ونلاحظ أن فريقًا من الكتاب الأوربيين وبعض الهنود على السواء، ذهبوا إلى أن الحجاب لم يكن معروفًا في الهند قبل الفتح الإسلامي، وأن الهندوس قد نقلوه عن المسلمين عندما اختلط المسلمون بهم.

ومع ذلك فإن دراسة كتب الفقه الديني القديمة، والآثار الأدبية، التي تعود إلى القرن الثالث والرابع قبل الميلاد، تكشف بما لا يدع مجالاً للشك عن حدوث تطور في هذا الموقف نحو تقييد المرأة في الاتصال بالرجال. فقد ظهر في الفقه الديني أن الابن يؤول في العالم الآخر إلى والده الحقيقي، سواء كان والده زوجًا لأمه، أو لم يكن. وأَنَّ القرابين التي يقدمها الابن لا يفيد منها سوى هذا الوالد[34].

ولذلك نجد الفقهاء على مّرِ العصور يحثون الأزواج على بذل أكبر قدر من الاهتمام في مراقبة سلوك زوجاتهم، حتى يحولوا دونهن والاتصال برجالٍ آخرين لكي لا يكون إنجابهن أولادًا عديم الفائدة بالنسبة لهم[35].

ومما يؤكد وجوب الحجاب في هذه الفترة من الزمن، ما ورد في أحد النصوص الأدبية، أن الملك (راما) خرج يومًا من قصره مع زوجته (سيتا)، فوجد أن رعاياه ينتظرونهما أمام باب القصر بفارغ الصبر، لإلقاء نظرة عليهما. ولما شاهد الملك هذا الجمهور الذي يرنو إليه بلهفة، التفت إلى زوجته، وقال لها: «ارفعي يا سيدة حجابك» ثم توجه إلى الحشود، وقال لهم: «تطلعوا، ومتعوا أنظاركم بهذا الوجه الجميل، فلا غضاضة من النظر إلى وجوه النساء عند التضحية، وأثناء حفلات الزفاف، وأثناء المصيبة، وعندما يكنَّ في الغابات»[36].

وترى عقيدة (مانو) أنه لا يجب على المرأة الهندية أن تبحث عن الاستقلال أبدًا، ولا عن الحرية، بل عليها أن تعود إلى زوجها في كل شاردة أو واردة من حياتها الاجتماعية أو الاقتصادية[37].

وفي الشرائع الهندوسية نصوص منعت البنت، أو المرأة الشابة، وحتى المرأة العجوز أن تقوم بأي عمل مستقلة عن زوجها، أو ولي أمرها. فعلى البنت إطاعة والدها، وعلى الفتاة الإخلاص لزوجها، وخاصة بعد موته، حيث ينبغي عليها أن تلتحق بأولاد زوجها، ولا يُسمح لها أن تستقل عن أفراد العائلة[38].

المطلب السابع
الحجاب عند العرب قبل الإسلام

يبدو أن بيئة شبه الجزيرة العربية أسهمت في تكوين شخصية المرأة العربية فعرفت بالأَنَفَةِ، والكرامة، والحزم، وعلو النفس.

هذا إلى أن بيئة البادية أَمْلَت عليها قدرًا من الانطلاق.

من ذلك: أن اختلاط الرجال بالنساء قبل الإسلام كان شائعًا، وحجاب المرأة آنذاك لم يكن سائدًا، فكانت ترتدي ثوبًا بسيطًا مفتوحًا من الصدر، يتصف بالاتساع، مما يتناسب مع البيئة الصحراوية. وكثيرًا ما كان يجتمع الطرفان في السلم والحرب، وفي المناقشة والمسامرة[39].

وقد تمتعت المرأة العربية في الحضر بنصيب أوفر من الترف من أختها في البادية، فعرفت من أنواع الملبس، وأساليب الزينة ما لم تعرفه المرأة البدوية، وإن كانت طبيعة المرأة في جميع الحالات سواء في البادية والحضر أَملَت عليها قدرًا من الرغبة في التزين، وإظهار محاسنها. فكانت تعنى بشعرها، وتتفنن في تسريحه وتمشيطه بالعطر والطيب والدهن.

كما عُنيت باستخدام الوشم، وتخضيب الكفين والقدمين، وتجميل الحواجب، وإزالة الشعر من الوجه، واستعمال الحلي، كالقلائد، والخلخال، والسوارين، ونحوها، وذلك بقدر ما تسمح به حالتها وظروفها المادية والاجتماعية[40].

وكانت تخرج متبرجة، وتمشي مُتغَنِّجَة. وقد ذكر المفسرون شيئًا عن تبرج المرأة في الجاهلية.

قال مجاهد: كانت المرأة تخرج تمشي بين يدي الرجال، فذلك تبرج الجاهلية[41].

وقال قتادة: وكانت لهن مِشيةُ تكسرٍ وتغنُّج، فنهى الله تعالى عن ذلك[42].

وقال مقاتل بن حيان: والتبرج، أنها تلقي الخمار على رأسها، ولا تشده فيواري قلائدها وقرطها وعنقها، ويبدو ذلك كله منها، وذلك التبرج[43].

وكانت تمر بين الرجال، مسفحة بصدرها، لا يواريه شيء، وربما أظهرت عنقها، وذوائب شعرها، وأقرطة آذانها[44].

وقال الليث: تبرجت المرأة، إذا أبدت محاسنها من وجهها وجسدها، ويُرى مع ذلك من عينها حسن نظر[45].

وقال أبو عبيد: تخرج محاسنها مما تستدعي به شهوة الرجال[46].

ووصف الزمخشري لباس نساء الجاهلية، فقال: «كانت جيوبهن واسعة، تبدو منها نحورهن، وصدورهن، وما حواليها. وكنَّ يسدلن الخُمُرَ من ورائهن، فتبقى مكشوفة، فأمرن بأن يسدلنها من قدامهن حتى يغطينها»[47] أي بعد نزول آية الحجاب. قال الأستاذ الشهيد سيد قطب- رحمه الله تعالى- بعد أن نقل عن ابن كثير ما ذكرناه: «هذه هي صور التبرج في الجاهلية التي عالجها القرآن الكريم، ليطهر المجتمع الإسلامي من أثارها، ويبعد عنه عوامل الفتنة، ودواعي الغواية، ويرفع آدابه وتصوراته ومشاعره، وذوقه كذلك».

ونقول: ذوقه... فالذوق الإنساني الذي يعجب بمفاتن الجسد العاري ذوق بدائي غليظ، وهو من غير شك أحط من الذوق الذي يعجب بجمال الحشمة الهادئ وما يشي به من جمال الروح، وجمال العفة، وجمال المشاعر.

وهذا المقياس لا يخطئ في معرفة ارتفاع المستوى الإنساني وتقدمه. فالحشمة جميلة جمالا حقيقيًا رفيعًا، ولكن هذا الجمال الراقي لا يدركه أصحاب الذوق الجاهلي الغليظ، الذي لا يرى إلا جمال اللحم العاري، ولا يسمع إلا هتاف اللحم الجاهر.

ويشير النص القرآني إلى تبرج الجاهلية، فيوحي بأن هذا التبرج من مخلفات الجاهلية، التي يرتفع عنها من تجاوز عصر الجاهلية، وارتفعت تصوراته، ومُثُله، ومشاعره عن تصورات الجاهلية ومُثُلها ومشاعرها. وبهذا المقياس نجد أننا نعيش الآن في فترة جاهليةٍ عمياء، غليظة الحس، حيوانية التصور، هابطة في درك البشرية إلى حضيض مهين.

وندرك أنه لا طهارة ولا زكاة ولا بركة في مجتمع يحيا هذه الحياة، ولا يأخذ بوسائل التطهر والنظافة، التى جعلها الله سبيل البشرية إلى التطهر من الرجس، والتخلص من الجاهلية الأولى، وأخذ بها أول من أخذ أهل بيت النبي ﷺ، على طهارته ووضاءته ونظافته[48].

المطلب الثامن
الحجاب في الشريعة اليهودية

الشريعة اليهودية شريعة سماوية بعث الله تعالى بها سيدنا (موسى) عليه الصلاة والسلام، وأنزل عليه (التوراة) لهداية بني إسرائيل، والمضي بهم إلى أفضل سبيل.

وقد تضمنت (التوراة) عقائد وعبادات وأخلاقًا وأحكامًا؛ آمن بها فريق منهم، وكفر بها معظمهم، فقتلوا أنبياءهم، وحرفوا كتبهم، وصاغوها حسب أهوائهم، فغضب الله تعالى عليهم»[49].

قال الله جل وعلا: ﴿ ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ وَبَاءُو بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾[50].

فهم كما وصفهم ابن القيّم «أهل الكذب، والبَهْت، والغدر، والمكر، والحيل، قتلة الأنبياء، وأكلة السُّحْت وهو الربا والرِّشا أخبث الأمم طويَّة، وأرداهم سجية، وأبعدهم من الرحمة، وأقربهم من النقمة. عادتهم البغضاء، وديدنهم العداوة والشحناء، بيت السحر والكذب والحِيَل؛ لا يرون لمن خالفهم في كفرهم وتكذيبهم الأنبياء حرمة، ولا يرقُبون في مؤمن إلاً ولا ذمة، ولا لمن وافقهم عندهم حق ولا شفقة، ولا لمن شاركهم عندهم عدل ولا نَصَفة، ولا لمن خالطهم طمأنينة ولا أَمَنة، ولا لمن استعملهم عندهم نصيحة؛ بل أخبثهم أعقلهم، وأحذقهم أغَشُّهم؛ وسليم الناصية وحاشاه أن يوجد بينهم ليس بيهودي على الحقيقة، أضيق الخلق صدورًا، وأظلمهم بيوتًا، وأنتنهم أفنية، وأوحشهم سجية. تحيتهم لعنة، ولقاؤهم طِيَرة، شعارهم الغضب، ودِثارهم المقت»[51].

ورغم ما أحدثوا في (التوراة) من تحريف، وما ضمَّنوها من تحريف، فما زال فيها بقية من حق دلَّ عليها القرآن الكريم، والعقل القويم. ومثال ذلك الأمر بالحجاب، فقد كان معروفًا ومطبقًا عندهم في أيام أنبيائهم، وأشارت إليه كتبهم، بدليل ذكر البرقع في غير موضع من العهد القديم[52].

فقد جاء في (سفر التكوين) قصة طويلة عن امرأة اسمها (رِفقة) وفيها: «وخرج إسحاق ليتأمل في الحقل عند إقبال المساء، فرفع عينيه ونظر، وإذا جِمالٌ مقبلة. ورفعت رِفقة عينيها، فرأت إسحاق، فنزلت عن الجمل، وقالت للعبد: مَن هذا الرجل الماشي في الحقل للقائنا، فقال العبد: هو سيدي، فأخذت البرقع وتغطَّت»[53].

وفي الإصحاح الثامن والثلاثين من (سفر التكوين) «قال يهوذا لثامار كنَّتِهِ: اقعدي أرملة في بيت أبيك حتى يكبر شِيلةُ ابني، لأنه قال لعله يموت هو أيضًا كأخويه، فمضت ثامار، وقعدت في بيت أبيها. ولما طال الزمان ماتت ابنة شوع امرأة يهوذا. ثم تعزَّى يهوذا فصعد إلى جُزَّاز غنمه إلى تِمْنَةَ هو وَحِيرةُ صاحبُه العدلامي، فأخبرت ثامار، وقيل لها: هو ذا حموك صاعد إلى تِمنةَ ليجُزَّ غنمه. فخلعت عنها ثياب تَرَمُّلها، وتغطت ببرقع وتلفَّفت، وجلست في مدخل عَينايم التي على طريق تمنة، لأنها رأت أن شِيلة قد كبر وهي لم تُعطَ له زوجة»[54].

تأمل فيما فعلته (ثامار) حين أُخبرت بقدوم حَمِيها... لقد سارعت إلى برقعها، فغطت به وجهها، وإلى ثيابها فلفت بها نفسها، لأن حَمَاهَا قد كبر، وليست بزوجة له. إنه

التشريع الإلهي الذي يُحرِّم ظهور المرأة من غير حجاب أمام الرجال من غير محارمها ولو كانوا من أحمائها، صيانة للعفاف، وحفاظًا على طهارة النفوس.

ولم يكتفِ كتابهم بذلك، بل ذُكر فيه أن الله تعالى سيعاقب بنات صهيون على تبرجهن وتشامخهن، وخشخشة خلاخيل أرجلهن[55].

فقد جاء في الإصحاح الثالث من (سفر أشعياء) ما يلي:

«قد انتصب الرب للمخاصمة، وهو قائم لدينونة الشعوب. وقال الرب: من أجل أن بنات صهيون يتشامخن، ويمشين ممدودات الأعناق وغامزات بعيونهن، وخاطرات في مشيهن، ويخشخشنَ بأرجلهن، يصلع السيد هامة بنات صهيون، ويعري الرب عورتهن أي في يوم القيامة. ينزع السيد في ذلك اليوم زينة الخلاخيل والضفائر والأهلة، والحلق والأساور والبراقع، والعصائب والسلاسل والمناطق، وحناجر الشمَّامات والأحراز، والخواتم وخزائم الأَنف، والثياب المزخرفة، والعُطف والأردية والأكياس، والمرائي والقمصان والعمائم والأُزر، فيكون عِوضَ الطيب عفونة، وعِوضَ المِنطَقة حبل، وعوضَ الجدائل قَرعَة، وعَوضَ الديباج زُنَّارُ مِسح، وعوضَ الجمال كيّ»[56].

فأنت ترى أن كتب (العهد القديم) التي عند اليهود، نصّت على حجاب المرأة، وذكرت البراقع والعصائب، وحَرَّمت على النساء كل ما يتنافى مع الحشمة والعفاف، أو يدعو إلى الإثارة والفتنة، كالتبختر في المشي، والغمز بالعيون، وخشخشة الخلاخيل، والبروز من غير حجاب أمام غير المحارم[57].

كما نَصَّت تلك الكتب على أنَّ فاعلات تلك المحرمات يُعاقبنَ يوم القيامة، حيث تُنزع عنهن الزينة والملابس الجميلة، ويظهرن قُرْعًا جزاء ما كشَفْنهُ من شعورهن، وتكوى أجسادهن بالنار لما أبدَيْنهُ من جمالهن.

ولا شك أن تلك التوجيهات والأوامر، تحمل في ثناياها تربية على الفضائل، فضلًا عما فيها من زواجر عن ارتكاب أسباب الغواية ومقدمات الفساد. ولن تجدَ في التشريعات البشرية كلها ما يداني دين الله تعالى في الدعوة إلى الفضائل، ومحاربة الرذائل، حفاظًا على الأمة من السقوط، وصيانة لها من التَّرَدِّي والهبوط[58].

المطلب التاسع

الحجاب في الشريعة المسيحية

الشريعة المسيحية شريعة سماوية بعث الله تعالى بها سيدنا (عيسى) عليه الصلاة والسلام، وأنزل عليه (الإنجيل)، بعد أن تمرد بنو إسرائيل على نبيهم (موسى عليه الصلاة والسلام)، وحرفوا كتاب ربهم، وطال عليهم الأمد فقست قلوبهم. وقد جاءت هذه الشريعة لترد بني إسرائيل عن كفرهم، ولتصحح ما أدخلوه من تحريف وتبديل على دينهم، ولتبيح لهم بعض ما حرمه الله تعالى في التوراة عليهم بسبب تعنتهم وظلمهم، وتقعرهم في السؤال عما لا يلزمهم[59].

ولقد بيَّنَ الله تعالى المهمة التي بعث بها سيدنا (عيسى) عليه الصلاة والسلام، فقال سبحانه وتعالى على لسان ذلك النبي الكريم:

﴿ وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأۡكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَةٗ لَّكُمۡ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿٤٩﴾ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعۡضَ ٱلَّذِي حُرِّمَ عَلَيۡكُمۡۚ وَجِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿٥٠﴾ إِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُوهُۚ هَٰذَا صِرَٰطٞ مُّسۡتَقِيمٞ ﴾[60].

ورغم هذه الدعوة الواضحة الناصعة، عارض اليهود نبيهم الكريم، واستكبروا علوًا في الأرض وفسادًا، فجَادَلَهُم بالتي هي أحسن، وذكَّرهم بالأصول التي دعا إليها موسى عليه الصلاة والسلام من قَبله، وحَرَّفها أولئك القوم كذبًا على الله، واستكبارًا على الحق. إلا أنهم تآمروا عليه، وقرروا قتله، فرفعه الله تعالى إليه روحًا وجسدًا، وأنجاه من كيدهم تفضلاً منه وكرمًا[61].

قال الله تعالى: ﴿ وَقَوۡلِهِمۡ إِنَّا قَتَلۡنَا ٱلۡمَسِيحَ عِيسَى ٱبۡنَ مَرۡيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمۡۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّٖ مِّنۡهُۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنۡ عِلۡمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينَۢا ﴿١٥٧﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمٗا ﴾[62].

وبعد أن رفع الله تعالى سيدنا (عيسى) عليه الصلاة والسلام إلى السماء، أَلَّفَ تلامذته كتبًا، وألَّف بعضَها الآخَرَ تلاميذُ تلاميذه، أو مَن بعدهم، بحيث زادت على المئة. غير أن الكنيسة رفضت تلك الكتب كلَّها، وأقرت حسب أهوائها في آخر القرن الثاني

الميلادي، أو أوائل القرن الرابع الأناجيل الأربعة المعروفة في هذه الأيام، رغم ما فيها من تحريف وتبديل، وانقطاع في الإسناد، وما بينها من تناقض واضطراب. ويذكر بعض المؤرخين أنه لا توجد عبارة تشير إلى وجودها قبل القرن الثالث الميلادي(63).

وهذه الأناجيل هي:

- إنجيل متَّى: وكُتب بعد رفع السيد المسيح بأربع سنوات.
- إنجيل مرقس: وكُتب بعد رفع السيد المسيح بثلاث وعشرين سنة.
- إنجيل لوقا: وكُتب بعد رفع السيد المسيح بعشرين سنة. ولوقا ليس من تلاميذ السيد المسيح، ولا من تلاميذ تلاميذه، ولم يَر السيد المسيح في حياته، بل كان يهوديًا متعصبًا على المسيحية.
- إنجيل يوحنا: وكتب بعد رفع السيد المسيح باثنتين وثلاثين سنة.

ورغم تناقض هذه الأناجيل واضطرابها، واختلافها فيما بينها– نتيجة التحريف والتبديل إلا أنَّ فيها قلة من النصوص تتفق في مضمونها مع ما في القرآن الكريم، مما يُطَمئن القلب إلى أن يد التحريف والتبديل لم تمسَّ هذه المضامين العامة، بغض النظر عن العبارات التي صاغ بها أولئك التلاميذ تلك المعاني الربانية.

والحجاب الذي نتحدث عنه أحد هذه المعاني التي اشتمل عليها الإنجيل، وكان معروفًا ومطبقًا في تلك الأيام التي سادت فيها الشريعة المسيحية التي بشَّر بها السيد المسيح (عيسى بن مريم) صلوات الله تعالى وسلامه عليه. وكيف لا يكون ذلك وهو فضيلة خلقية، ووقاية اجتماعية(64).

وما أكثر ما حفلت الشريعة المسيحية قبل تحريفها بأمثال تلك الفضائل، حيث اعتنت بالجوانب الخلقية عناية كبيرة.

ولعل تلك العناية المتميزة بهذه الجوانب الخلقية ترجع إلى طبيعة بني إسرائيل الذين نزلت عليهم تلك الشريعة، وما جُبلوا عليه من فساد الطبع، وسوء الخلق، والاستهتار بالقيم(65). قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَحۡكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكۡمِهِۦۚ وَهُوَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾(66).

فقد جاء في رسالة (بولس) الأولى إلى أهل (كورِنْثُوس) التنفير من كشف المرأة عن رأسها، وعقوبة من لا تستره بقص شعرها.

قال: «كل امرأة تصلي أو تتنبأ ورأسها غير مغطّى، فتشين رأسها لأنها والمحلوقة شيء واحد بعينه. إذ المرأة إن كانت لا تتغطَّى فَلْيُقصَّ شعرها وإن كان قبيحًا بالمرأة أَنْ تُقصَّ أو تحلق فَلْتتغَطّ».

ويقول أيضًا: «احكموا في أنفسكم. هل يليق بالمرأة أن تصلي إلى الله وهي غير مغطاة»(67).

ولم تقف تعاليم المسيحية عند هذا الحد، بل نقرأ في الإنجيل نهيَ النساء عن سؤال الرجال، وعند حاجتهن إلى شيء من العلم فليسألن رجالهن.

جاء في الرسالة السابقة: «لِتصمُت نساؤكم في الكنائس، لأنه ليس مأذونًا لهن أن يتكلمن، بل يخضعن كما يقول الناموس أيضًا. ولكن إن كنَّ يُردْن أن يتعلمنَ شيئًا فليسألنَ رجالهن في البيت، لأنه قبيح بالنساء أن تتكلم في كنيسة»(68).

الخاتمة

بعد الدراسة والبحث في موضوع الحجاب في الأديان فقد تبين ان اغلب الأديان أوجبت الحجاب على نساءها فالدين الإسلامي الحنيف اوجب الحجاب على النساء المؤمنات المسلمات وهذا ثابت بالأدلة من الكتاب والسنة النبوية وكذلك الآشوريون من أقدم الشعوب التي أخضعت النساء للحجاب، وذلك ما أكدته الحفريات في آشور القديمة، حيث عُثر على لوحات طينية ترجع إلى القرن الثاني عشر قبل الميلاد، تحتوي على قواعد قانونية أقدم من ذلك عهدًا. وفي إحدى فقرات اللوحة الأولى منها بيانٌ مفصلٌ عن نظام الحجاب الذي كان مطبقًا على الحرائر حالة المرأة عند اليونان وكيف أن الحجاب كان شائعًا في البيوتات العالية عندهم، إلى أن تغيَّرَ حالهم، فدالت دولتهم. إنهن كن يلبسنَ ثوبهن حول وجههن بطريقة يبدو معها هذا الأخير وكأنه غطي بقناع، فلم يكن يرى منهن سوى العينين.

وأما النساء عند المصريين يذهبن إلى الأسواق، ويمارسن التجارة. أما الرجال فيبقون في البيوت وينسجون. وقد عرف الحجاب طريقه إلى مصر في بعض العصور، فكانت المرأة في بعض الظروف التي لا تأمَنُ فيها على نفسها عند الخروج، تجلس في بيتها، فإذا أحبت الخروج منه استترت بثيابها، فأَمِنت من التعرض لها.

وأما في الشريعة الهندوسية ومما يؤكد وجوب الحجاب في هذه الفترة من الزمن، ما ورد في أحد النصوص الأدبية، أن الملك (راما) خرج يومًا من قصره مع زوجته (سيتا) فوجد أن رعاياه ينتظرونهما أمام باب القصر بفارغ الصبر، لإلقاء نظرة عليهما. ولما شاهد الملك هذا الجمهور الذي يرنو إليه بلهفة، التفت إلى زوجته، وقال لها: «ارفعي يا سيدة حجابك»!!! ثم توجه إلى الحشود، وقال لهم: «تطلعوا، ومتعوا أنظاركم بهذا الوجه الجميل، فلا غضاضة من النظر إلى وجوه النساء عند التضحية، وأثناء حفلات الزفاف، وأثناء المصيبة، وعندما يكنَّ في الغابات».

وأما في الشريعة اليهودية فقد كان معروفًا ومطبقًا عندهم في أيام أنبيائهم، وأشارت إليه كتبهم، بدليل ذكر البرقع في غير موضع من العهد القديم.

وأما في الشريعة المسيحية شريعة سماوية بعث الله تعالى بها سيدنا (عيسى) عليه الصلاة والسلام، وأنزل عليه (الإنجيل)، وقد حرمت كشف المرأة عن رأسها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وصلى على نبينا محمد ﷺ.

هوامش البحث

(1) لسان العرب: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، الناشر: دار صادر– بيروت، ط1، مادة: حجب.

(2) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، الناشر: المكتبة العلمية– بيروت، مادة: حجب.

(3) سورة ص: الآية 32.

(4) سورة مريم: الآية 17.

(5) سورة الأحزاب: الآية 53.

(6) ينظر: التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، 120.

(7) ينظر: تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/ 2000م، 121/1.

[8] ينظر: سورة النور: الآية 31.

[9] ينظر: سورة الأحزاب: الآية 33.

[10] ينظر: سورة الأحزاب: الآية 53.

[11] ينظر: تفسير ابن كثير 3/ 518.

[12] ينظر: سورة الأحزاب: الآية 32.

[13] ينظر: تفسير القرطبي 12/ 229.

[14] ينظر: سورة النور: الآية 60.

[15] ينظر: سورة الأحزاب: الآية 59.

[16] أخرجه: أبو داود (4112)، والترمذي (2778).

[17] ينظر: الموسوعة الثقافية: د.حسين سعيد، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر - القاهرة، 1972م، 91.

[18] ينظر: معجم افتراءات الغرب على الإسلام: أنور محمود زناتي، جامعة عين شمس، 216.

[19] ينظر: قصة الحضارة: ول ديورانت، ترجمة محمّد بدران وغيره، بإشراف جامعة الدول العربية، القاهرة، ط3، 1973م، 22/216.

[20] ينظر: الانحرافات الوثنية في العقيدة اليونانية وآثارها، دار المسير بالرياض، ط91، 1417هـ.

[21] ينظر: محاضرات في مقارنة الأديان: إبراهيم خليل أحمد، دار المنار، القاهرة، ط2، 1412هـ، 160.

[22] ينظر: تطور المرأة عبر التاريخ 36.

[23] ينظر: طائفة من قضايا الأمة الإسلامية في القرن الحاضر: أبو الأعلى المودودي، نشر مكتبة الرشد، الرياض، 242.

[24] ينظر: الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، تحقيق: د.أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي، القاهرة، 1398هـ، 105.

[25] ينظر: الأدب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي: د.علي عبد الواحد الوافي، 131.

[26] ينظر: حقيقة الحِجاب والغيرة على الأعراض: عَبْدِ اللَّهِ بنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بن جِبْرِيْنٍ، 20.

[27] ينظر: التنصير، مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته: علي بن إبراهيم الحمد النملة، ط2، 1419هـ، 210.

[28] ينظر: معالم حضارات الشرق الأدنى القديم: محمد عصفور، دار النهضة، لبنان، 1981م، 213.

[29] ينظر: تطور المرأة عبر التاريخ 41.

[30] ينظر: تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: الشيخ مسعود الندوي، دار العربية، 1370هـ، 213.

[31] ينظر: المرأة بين الفقه والقانون 18.

[32] ينظر: المجتمع الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية: اشتياق حسين القريشي، 35.

[33] ينظر: الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان: معالي د.بكر بن عبد الله أبو زيد، العاصمة، الرياض، 210.

[34] ينظر: البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان للسكسكي، 50.

[35] ينظر: الحوار مع أصحاب الأديان مشروعيته وشروطه وآدابه: أحمد بن سيف الدين تركستاني، 21.

[36] ينظر: فصول في أديان الهند: د.ضياء الرحمن الأعظمي، دار البخاري للنشر والتوزيع، 1417هـ، 210.

[37] ينظر: تاريخ الدعوة الإسلامية وتطورها في شبه القارة الهندية: د.محيى الدين الألوائي، 16.

[38] ينظر: تطور المرأة عبر التاريخ، 42.

[39] ينظر: المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام: الدكتور جواد علي، دار الساقي، ط4، 1422هـ/ 2001م، 183.

[40] ينظر: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، 3/295- 696.

(41) ينظر: تفسير ابن كثير 482/3.

(42) ينظر: تفسير ابن كثير 482/3، والآلوسي 22/7 8.

(43) ينظر: تفسير ابن كثير 3/ 483، والآلوسي 22/7 8.

(44) ينظر: تفسير ابن كثير 284/3.

(45) ينظر: البحر المحيط 208/7، النهر الماد 226/7، والآلوسي 8/22.

(46) ينظر: البحر المحيط 208/7، تفسير الآلوسي 8/22.

(47) ينظر: الكشاف 72/3.

(48) ينظر: في ظلال القرآن: سيد قطب، 584/6– 585.

(49) ينظر: أبحاث في الفكر اليهودي: د.حسن ظاظا، دار القلم ودار العلوم، ط1، 1408هـ/ 1987م، ص119– 120 بتصرف.

(50) سورة آل عمران: الآية 112.

(51) ينظر: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: ابن قيم الجوزية، تقديم وتحقيق وتعليق: د.أحمد حجازي السقا، المكتبة القديمة، ط4، 1407هـ، 8.

(52) سفر التكوين: الإصحاح الرابع والعشرون 63/ 66.

(53) ينظر: العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية: د.سعد الدين صالح، مكتبة الصحابة– جدة، ط2، 1416هـ، 211.

(54) سفر التكوين: الإصحاح الرابع والعشرون 14/11.

(55) ينظر: إفحام اليهود وقصة إسلام السموأل ورؤياه النبي ﷺ: السموأل بن يحيى بن عباس المغربي، تحقيق: د.محمد عبد الله الشرقاوي، الناشر: دار الجيل، بيروت، ط3، 1990: 215.

(56) سفر إشعياء: الإصحاح الثالث 14 و24/16.

(57) ينظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة: د.مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ط3، 1418هـ، 513– 520، 530– 560.

(58) ينظر: اليهود بين القرآن والتلمود: الأستاذ عادل هاشم موسى، طبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، العدد 124، 61-62 بتصرف.

(59) ينظر: المنظمات اليهودية ودورها في إيذاء عيسى ﷺ: دكتور عمر بن عبد العزيز قريشي: 121.

(60) سورة آل عمران: الاية 49- 51.

(61) ينظر: بين الإسلام والمسيحية: كتاب أبي عبيدة الخزرجي، تحقيق وتعليق: د.محمد شامة، 21.

(62) سورة النساء: الآية 157- 158.

(63) ينظر: محاضرات في النصرانية: للشيخ أبي زهرة، دار الفكر العربي، ط3، 1381هـ/ 1966م، 43.

(64) الرسالة الأولى لبولس إلى أهل (كورِنثوس): الإصحاح الحادي عشر 13/ 14.

(65) ينظر: المسيح ﷺ دراسة سلفية للشيخ: رفاعي سرور، دار هادف للطباعة والنشر، 210.

(66) سورة الرعد: الآية 41.

(67) الرسالة الأولى لبولس إلى أهل (كورِنثوس): الإصحاح الحادي عشر 4/ 6.

(68) الرسالة الأولى لبولس إلى أهل (كورِنثوس): الإصحاح الرابع عشر 34/ 35.

المصادر

القران الكريم.

1. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، الناشر: المكتبة العلمية- بيروت.
2. التعريفات: علي بن محمد بن علي الجرجاني، دار الكتاب العربي- بيروت، ط1، 1405هـ، تحقيق: إبراهيم الأبياري.

3. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة: إشراف وتخطيط ومراجعة د.مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع- الرياض، ط2، 1418هـ.

4. المسيحية: د.أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط10، 1993م.

5. موجز الكمال المسيحية للأب جيوفاني روس، المعهد الفرنسيسكاني الشرقي بالجيزة- القاهرة، 1968م.

6. اليهودية بين القرآن والتلمود: للأستاذ عادل هاشم موسى، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، العدد 124.

7. اليهود في القرآن الكريم: للشيخ صلاح أبو إسماعيل، جمعية الشيخ عبد الله النوري الخيرية- الكويت، ط2، 1410هـ/ 1990م.

8. اليهودية واليهودية المسيحية: د.فؤاد حسنين، معهد البحوث والدراسات العربية، 1968م.

9. المنظمات اليهودية ودورها في إيذاء عيسى عليه السلام: دكتور عمر بن عبدالعزيز قريشي.

10. هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: ابن قيم الجوزية، تقديم وتحقيق وتعليق: د.أحمد حجازي السقا، المكتبة القديمة، ط4، 1407هـ.

11. بين الإسلام والمسيحية: كتاب أبي عبيدة الخزرجي، تحقيق وتعليق د.محمد شامة.

12. محاضرات في النصرانية: للشيخ أبي زهرة، دار الفكر العربي، ط3، 1381هـ/ 1966م.

13. المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام: الدكتور جواد علي الناشر، دار الساقي، ط4، 1422هـ/ 2001م.

14. طائفة من قضايا الأمة الإسلامية في القرن الحاضر: أبو الأعلى المودودي، نشر مكتبة الرشد- الرياض.

15. الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان: معالي د.بكر بن عبد الله أبو زيد- الرياض.

16. الحوار مع أصحاب الأديان مشروعيته وشروطه وآدابه: أحمد بن سيف الدين تركستاني.

17. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي– بيروت.
18. التنصير، مفهومه وأهدافه ووسائله وسبل مواجهته: علي بن إبراهيم الحمد النملة، ط2، 1419هـ.
19. تفسير البحر المحيط: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيّان.
20. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي.
21. تفسير القرآن العظيم: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (700–774هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1420هـ/ 1999م.
22. الأدب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي: د.عبد الواحد الوافي، دار النهضة للطبع والنشر– القاهرة.
23. العقيدة اليهودية وخطرها على الإنسانية: د.سعد الدين صالح، مكتبة الصحابة– جدة، ط2، 1416هـ.
24. الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله، تحقيق: د.أحمد حجازي السقا، الناشر: دار التراث العربي– القاهرة، 1398هـ.
25. المجتمع الإسلامي في شبه القارة الهندية الباكستانية، د.إشتياق حسين القريشي.
26. فصول في أديان الهند، د.ضياء الرحمن الأعظمي، دار البخاري للنشر والتوزيع، 1417هـ.
27. تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند: الشيخ مسعود الندوي، دار العربية، 1370هـ.
28. معالم حضارات الشرق الأدنى القديم: محمد عصفور، دار النهضة– لبنان، 1981م.
29. قصة الحضارة: ول ديورانت، ترجمة محمّد بدران وغيره، بإشراف جامعة الدول العربية– القاهرة، ط3، 1973م.

30. محاضرات في مقارنة الأديان: إبراهيم خليل أحمد، دار المنار– القاهرة، ط2، 1412هـ.

البلاغة بين التيسير والتعقيد

م.م. لقاء عادل حسين

كلية العلوم الإسلامية/ قسم اللغة العربية

جامعة بغداد

مقدمة

مرت البلاغة كأي علم بمراحل مختلفة إلى أن استقرت قواعدها، وقد كان لكل مرحلة علماء ودارسين بذلوا كل ما يستطيعون لإرساء علم البلاغة، ووضع الأسس والقواعد، ووضع علوم البلاغة وتقسيمها على ما هي عليه الآن، ثم اتجهوا لاستحداث فنون جديدة، وتجديد المصطلحات البلاغية المستخدمة، فكان وضع القواعد وأرساء علوم البلاغة الشغل الشاغل للعلماء في بداية الأمر، ثم اتجه عملهم بعد نزول القرآن الكريم إلى وضع مؤلفات في الإعجاز القرآني فانشغل العلماء به وتبنوه بالبحث والدراسة، وبعد ذلك بدأ التطور والتجديد يدخل البلاغة شيئًا فشيئًا واستمر إلى وقتنا الحاضر.

بدًأ بكتاب البديع لابن المعتز (296هـ) الذي مثل مرحلة الصفاء والتدوين، والجاحظ في البيان والبيين (255هـ) الذي مثل مرحلة تأثير الفلاسفة والمتكلمين، ثم كتب الإعجاز والأثر القرآني في الكتب البلاغية وتوجه العلماء إليه والابتعاد عن التأليف البلاغي البحت كمجاز القرآن لأبي عبيدة (210هـ)، والنكت في إعجاز القرآن للرماني (386هـ)، ثم الجامع البلاغي النحوي وهو مفتاح العلوم للسكاكي (626هـ)، وانشغال العلماء بتلخيصه وشرحه كالتلخيص والإيضاح للقزويني (739هـ) وشروح التلخيص التي مثلت لدى البعض مرحلة التيسير، ثم اتجاه العلماء حديثًا نحو الأسلوب والأسلوبية التي جاءت إلينا مع لسانيات دي سوسير، واعتقد أنها تجديد وليست تيسير.

ومن التجديد ما هو في علوم البلاغة كابتكار علم البديع، ومنه ما هو في المصطلحات كالتجديد في المحسنات البديعية وبدأ الاكثار من الاهتمام بها، ومنها ما هو في المنهج والمصطلحات كظهور الأسلوبية وغزوها للكتابات البلاغية واهتمام العلماء بها إلى الآن.

والبلاغة فن ذوقي أكثر مما هي قواعد تطبق على النصوص، وعلى أساس هذا الفهم والاختلاف معه انقسم العلماء على قسمين: قسم عدها علمًا نظريًا ثابتًا ووقف عند حد معين ثبت عليه دون أي تجديد أو تغيير حتى في الأمثلة والشواهد، وقسم حاول أن يغير في البلاغة العربية ويجدد وييسر هذا العلم إلى أن يجعله علمًا متجددًا يجد الباحث فيه الفهم اليسير وسهولة الإطلاع وإيجاد الآف المواضيع ليجعلها عنواناً لبحثه أو درسه فمنهم من

جدد في المصطلحات ومنهم من جدد في الشواهد والنصوص ومنهم من أضاف فناً أو عدة فنون، ومنهم من جدد في منهجيته.

وقد تناول البحث دراسة التعقيد وأسبابه، ثم الوقوف على مواطن التجديد والتيسير في المصادر القديمة والحديثة، والعلماء الذين أسهموا في ذلك منذ القدم إلى وقتنا الحاضر للنهوض بعلم البلاغة وجعلها علمًا متجددًا يجذب الدارسين إليه، وينبه الباحثين عن مواطن الجمال فيه والتطور البلاغي في المادة والمنهج والمصطلح.

دواعي التعقيد

قيل أنّ مفتاح العلوم للسكاكي: «أعظمُ ما صنّف فيه- علم البلاغة- من الكتب المشهورة نفعًا، لكنّه أحسنها ترتيبًا، وأتمها تحريرًا، وأكثرها للأصول جمعًا؛ ولكن كان غير مصون عن الحشو والتطويل والتعقيد»[1]، فالحشو والتطويل هما من دواعي التعقيد، وقيل أن «القدماء بحثوا البلاغة بحثًا فيه روح أدبية وفيه ما يشجع على دراستها، أما السكاكي فقد بحثها باسلوب وجد التقنين إليه سبيله وحظي المنطق فيه بنصيب كبير حتى بلغت المدرسة المشرقية المعتمدة على المنطق وعلم الكلام قمتها بظهور (مفتاح العلوم)»[2]، فيكفي البلاغة تعقيدًا إن كان المنطق يحتل المقام الأول في عمدة المصادر البلاغية (مفتاح العلوم).

وقد ذكر العلوي أن البلاغة أحوج العلوم إلى الإيضاح فقال: «إنّ مباحث هذا العلم في غاية الدقّة، وأسراره في نهاية الغموض، فهو أحوج العلوم إلى الإيضاح والبيان»[3]، وهذه الإشارات تبين أن التعقيد ظهر في البلاغة منذ القدم، واهتم العلماء به لاسيما بعد احتلال بغداد على يد التتار إذ كانت البلاغة أحوج العلوم إلى الإيضاح والتلخيص. فظهرت التلخيصات والشروحات وشروح الشروحات لتيسير فهم هذا العلم على المتلقي، أما الدكتور أحمد حسن الزيات فقد كان رأيه مغايراً إذ ذكر أنّ علم البيان «هو الجزء النظري من فن الإقناع، والبلاغة هي الجزء العملي منه: هو ينهج الطرق وهي تسلكها، وهو يعين الوسائل وهي تملكها، وهو يرشد على الينبوع وهي تغترف منه»[4]، فلا يرى فيها تعقيدًا.

وأضاف أنه قد كان للعرب مذهبان: معنوي ولفظي، أو مذهب أهل العراق وأهل الشام وكانا متماسين حتى أنك تلحظهما في أسلوب الجاحظ وابن العميد. وعندما فسدت الطباع صار بينهما من البعد ما بين براعة ابن خلدون وغثاثة القاضي الفاضل[5]، فأراد أنّ

البلاغة كانت علمًا ذوقيًا يعتمد على الانسجام بين اللفظ والمعنى، ثم دخله التعقيد عندما فسد تذوقها لفظيًا ومعنويًا. وأظنه قد بالغ كثيرًا في رأيه بالقاضي الفاضل.

ومن أسباب التعقيد كما يرى بعض الباحثين هي: نشأة البلاغة في بيئة المتكلّمين والأصوليين؛ فالمصطلحات البلاغية تحددت في بيئة المتكلمين الذين كانوا قريبين من التيارات الفكرية الجديدة التي طرأت على المجتمع الإسلامي، وقد حدد هؤلاء حقبة ظهور الجاحظ كعالم ببدايات الدرس البلاغي في صورة منظمة[6]، فالجاحظ المعتزلي (255هـ) كان فضلاً على معرفته بعلم الكلام مُطلعًا على فلسفة اليونان، فكانت عنده البدايات الأولى أو اللبنة الأساسية لعلم البلاغة عندما تكلم عن مطابقة اللفظ للمعنى، وعبد القاهر الجرجاني (474هـ) متكلّمٌ يحسن طرق الجدال والمناظرة، ويعد خير من مثل المتكلمين عندما درس الإعجاز في كلامه عن قضية اللفظ والمعنى ونظرية النظم وربما ما زاد تعقيده للبلاغة عندما وحد بين النحو والبلاغة عندما عرف علم النحو بأنه العلم الذي يحدد معنى الكلمة في السياق[7]، «وقبل أن نمنح هذه الفنون حقّها من الذكر ننبهك على أصلٍ لتكون على ذكرٍ منه، وهو أنّه ليس من الواجب في صناعة وإن كان المرجع في أصولها وتفاريعها إلى مجرّد العقل أن يكون الدخيل فيها كالناشئ عليها في استفادة الذوق منها، فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكمات وضعية واعتبارات إلفية؟ فلا على الدخيل في صناعة علم المعاني أن يقلّد صاحبها في بعض فتواه إن فاته الذوق هناك إلى أن يتكامل له على مهل موجبات ذلك الذوق»[8].

وقد بين الدكتور أحمد مطلوب أن هؤلاء المتكلمين قد تأثروا بمنطق أرسطو وبلاغته، وبالتالي نقلوا البلاغة من الذوق إلى العقل، وتأثيرهم قديم لكنه تمكن من البلاغة بعد جمود الأدب والاتجاه إلى الشروحات والتلخيصات في البلاغة، فجعلوا المنطق وأساليب الفلسفة طريقة في عرض المادة البلاغية، فأحالوها قواعد ثابتة لاتعمل إلا بالدليل العقلي[9].

أما السبب الثاني: فهو إن أغلب علماء البلاغة هم من غير العرب، يقول ابن خلدون: «إنهم أهلُ حضارة مقارنة بالعرب، ولأنّهم احتاجوا بعد فسادِ اللسان إلى وضع القوانين النّحوية، وصارت العلوم الشرعية كلّها مَلكاتٍ في الاستنباطات والاستخراج والتنظير والقياس، واحتاجت إلى علوم أخرى، وهي الوسائل لها من معرفة قوانين العربية، وقوانين ذلك الاستنباط والقياس، والذّبّ عن العقائد الإيمانية بالأدلّة لكثرة البدع والإلحاد»[10]، فـ«إذا كانت

عُجمة مع فلسفة فقد كَمُل البعد عن مجالي الفن، وروحه، بقدر البعد عن حسّ العربية، وتمثّل روحها، وإدراك مجال الجمال فيها»[11].

فالعجمة ربما كانت من أسباب الغموض الذي انتاب البلاغة العربية، بالتالي التعقيد الذي نلحظه في الكتب البلاغية القديمة، بدءًا بالجاحظ وصولاً إلى السكاكي. غير إننا نلحظ أن التفتازاني والقزويني ساهما في تيسير البلاغة العربية من خلال الشروحات والتلخيصات على مفتاح العلوم للسكاكي، فقد لاحظا مع غيرهما من العلماء في عصر المغول صعوبة فهم البلاغة العربية، ممثلةً بكتاب السكاكي نظراً للاختلاط الذي حصل بالمغول وقلة استعمال العربية الفصحى ودخول أقوام غير عربية من الحكام والقادة والجنود.

أما السبب الثالث فهو ارتباط البلاغة بقضية إعجاز القرآن: فقد كانت الشاغل الكبير للعلماء للبحث في هذا الكتاب العظيم، وأسباب إعجازه، وهل هو معجز بالبلاغة أم بغيرها من العلوم؛ ممّا زاد تعقيدها لاهتمامها بقضايا أبعدت علماءها عن التطور، وأشغلتهم بقضايا القرآن الكريم ومحاولة إثبات إعجازه بالبلاغة. ومن أمثلة هذه الدراسات: مجاز القرآن لأبي عبيدة (297هـ)، والنكت في إعجاز القرآن للرماني (ت386هـ)، دلائل الإعجاز للجرجاني (ت471ه).

إضافةً إلى ما ألفه واصل بن عطاء في معاني القرآن، ومؤرخ السدوسي في غريب القرآن، وقطرب في معاني القرآن[12].

فسارت مسألة الإعجاز القرآني بدارسي البلاغة العربية سيرًا مختلفًا عما كانوا يتوقون إليه قبل نزول القرآن الكريم، فترك العلماء علوم البلاغة والتجديد فيها واكتفوا بما ثَبُتَ منها.

والسبب الرابع: تراجع الأدب فقد بدا الأدباء يستخدمون ألفاظاً وأفكاراً لسابقيهم يعيدون صياغتها بأسلوب آخر ربما تؤدي ببعضهم إلى الإساءة إلى هذه الأفكار والألفاظ، فضلاً عن إكثارهم من فنون البديع وابتكارهم لفنون مستحدثة؛ مما دعا علماء البلاغة إلى التركيز في هذا العلم، والابتعاد أو نسيان بقية العلوم البلاغية، كالمعاني والبيان. وفي نظري أنّ ما يخص البلاغة هو البيان والبديع فقط، فالمعاني أقرب ما يكون إلى علم النحو ولعله من أسباب التعقيد أيضاً.

ولعل ما ذكره شوقي ضيف في كتابه (البلاغة تطور وتاريخ) عن هذا السبب وأثره في التعقيد والجمود البلاغي كان أبين حيث قال: «من أهم ما هيَّأ لهذا الجمود أن الأدب نفسه كان قد سرى فيه جمود شديد،...، غير أنه أخذ يزداد حدة مع الزمن لما استقر في نفوس الأدباء، من أنّ من سبقوهم استنفذوا المعاني، ولم يعد لهم إلا أن يعيدوها، مدخلين عليها صوراً من التكلف والتعقيد، وشاع ذلك في الشعر وفي الرسائل النثرية، فالكاتب والشاعر جميعًا لا يفكران فيما يقولانه، وإنما يفكران في الوسائل إليه من الصور البيانية والبديعية، وحتى هذه الصور تكررت تكرارًا مملاً، بحيث نحس كأن العقول عقمت، وكأنه لم يعد من الممكن أن نقرأ لشاعر أو كاتب أدبًا فيه ما يطرفنا أو يلذنا أو يمتعنا. ونمضي معهم حتى القرن السادس الهجري وما بعده فنحس بنضوب المعاني وأن الأدب فقد –أو كاد– كل قيمه الحقيقية من الأداء النفسي وأصبح كلامًا أجوف قلمًا يحمل شعوراً حيًا أو فكرًا خصبًا. وحتى الصور البيانية والبديعية تفقد بهائها القديم لكثرة تردادها ولما يداخلها من تعقيدات ثقيلة... وهذه الظاهرة نفسها من التكرار ومن إجاب العقول ومن الجمود نجدها تسري بين أصحاب البلاغة بعد عبد القاهر والزمخشري»(13)، فليس هناك «إبداع في صورة فنية، ولا اختراع في معنى وإنما كانت الصناعة هي أساس الاختراع والإبداع عندهم»(14).

وهذا الجمود الأدبي أثر بشكل كبير على البلاغة العربية لكون الأدب المادة المغذية للشواهد البلاغية وحتى القواعد فقد «فصل السكاكي ومن جاء بعده بين علوم البلاغة، يبدو أن هذا الفصل جاء نتيجة لركود الحياة الأدبية منذ القرنين السابع والثامن الهجريين، فلم يعد هناك إبداع في صور شعرية، بل سادت الصنعة على الإبداع، لهذا اهتم الأدباء بألوان البديع من جناس وسجع وطباق، وأسرف الأدباء في استخدام الألوان البديعية على حساب المعنى، وأدى هذا الركود إلى ركود في الدرس البلاغي واهتم به الفقهاء والمفسرون محاولين عن طريقة الكشف عن طاقات النص المختلفة متوخين بذلك التوسع في العمل التشريعي، وكان استخدامهم للبلاغة استخدامًا آليًا كما هو الحال عند أبي حيان في كتابه (البحر المحيط)»(15)، أي باتت البلاغة فنًا تعليميًا بحتًا.

وقد عزا أمين خولي اتجاه البلاغيين إلى المنهج التعليمي إلى الحالة الاجتماعية وأثرها بقوله في كتابه فن القول: «أنّ البلاغة العربية حينما جُعلت درسًا تعليميًا يُمارس ويُزاول بطرق مدرسية منظمة، كانت ظروفه تقضي عليه بإيثار منهج تعليمي وأسلوب بحثٍ

مدرسي له صفة واضحة معينة، هي الاتجاه إلى الناحية النظرية التعليمية التي تعتمد على الضبط العقلي، والقواعد المطّردة، والحدود الضابطة وما إلى ذلك، الأمر الذي يحقّق الغرض العام التهذيبي المحض، ولا يتحققُ معه في سهولة كثيرٌ من الغرض الأدبي العلمي الذي يُراد من تعلّم اللغة، ومعرفة أدبها وفنّها القولي، فالحالة الاجتماعية كانت تدفعُ إلى هذا المنهج، أو لا أقلّ من أنها ترجّحه»[16].

فإيثار المنهج التعليمي القواعدي البحت في تدريس البلاغة وتعليمها كان نتيجة طبيعية لتراجع الأدب، بسبب الظروف السياسية والاجتماعية التي طغت على البلدان العربية بعد انهيار الدولة العباسية وتولي حكم العرب من قبل غيرهم من مغول أو مماليك إلى آخر هذه الأقوام.

أما أثر الفلسفة في البلاغة فكان السبب الخامس من أسباب التعقيد حيث «أخذت تبرز في أواسط القرن الثالث الهجري بيئة جديدة في مجال البلاغة، هي بيئة المتفلسفة التي كانت تتخذ من فلسفة اليونان ومعاييرهم في البلاغة أساسًا تحتكم إليه في تقدير القيم البيانية للكلام»[17]، فبلاغة اليونان المتمثلة ببلاغة أرسطو والتي طغت عليها الفلسفة اليونانية هي التي زادت البلاغة العربية تعقيدًا بسبب اتجاه علمائنا نحو البلاغة اليونانية، ومحاولة الإطلاع عليها ومعرفة مافي هذه البلاغة من جديد فأدى بهم ذلك الإطلاع إلى إقحام البلاغة العربية بالفلسفة اليونانية المعقدة، و«مهما قيل في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام فإنها أثّرت في البلاغة العربية، وفي كتبها أمثلة من ذلك التأثير، ولن نذهب مذهب المنكرين ولا مذهب المتطرّفين، وإنما نقول إن الحياة الجديدة التي عاشها العرب في العصر العباسي كانت زاخرة بثقافات مختلفة ولا بدّ أن تؤثر هذه الثقافات فيما أنتجوه، وقد رأينا أن المتكلّمين أثّروا في البلاغة وكان للفلسفة والمنطق وكتب اليونان أثرٌ لا ينكر، وفي حديثنا عن بشر بن المعتمر، والجاحظ، وقدامة، وصاحب البرهان، وعبد القاهر، ما يغني عن البيان. ولكنّ الأثر لم يكن عظيمًا في هؤلاء لأنّهم عاشوا في عصر ازدهار الأدب، فظلّت البلاغة بعيدة عن هذا التأثير العظيم»[18].

والبلاغة كما يبدو شهدت تعقيدًا كبيرًا بسبب الفلسفة فـ: «افتقدت هذا الإحساس الروحاني وبدأت تميل إلى التعقيد بعد اتصالها الوثيق بالفلسفة والمنطق والجمود، الذي ران على الأمة العربية بعد سقوط بغداد بيد المغول سنة (656هـ)، وتسلط الغزاة على الأقطار

العربية، وبذلك توقف نمو الثقافة العربية واتجه كثير من المؤلفين إلى وضع كتب تعليمية تهتم بالتعريفات الجامعة المانعة، وضبط القواعد والإكثار من التقسيمات التي يضل فيها الدارس والإقلال من النصوص الأدبية وتحليلها. وأدى هذا إلى جمود الدرس البلاغي والوقوف عند منهج واحد لا يعنى بالذوق والإحساس الروحاني، وتحليل النصوص أدبيًا بقدر عنايته بالقواعد وصياغتها في قوالب ثابتة تحفظ، ولكنها لاتنمي إدراكًا ولا تهذب ذوقًا ولا تنطلق إلى آفاق الأدب الرحيبة. وكان للسكاكي أثر كبير في توقف البلاغة عند الحدود التي رسمها في كتابه (مفتاح العلوم) إذ قسمها على المعاني والبيان والمحسنات اللفظية والمعنوية وسماها وجوهًا مخصوصة يؤتى بها لتحسين الكلام»[19].

وهذا القرطاجني في منهاج لبلغاء أضاع لونه الجديد في التأليف كونه جنح إلى تطبيق نظريات أرسطو فنظر إلى البلاغة نظرة عقلية لا ذوقية[20].

وربما كان للنقد أيضًا أثر في التعقيد البلاغي فقد مضى العلمين جنبًا إلى جنب إلى أن فصل بينهما حديثًا، ومنهم من يرى أن أثره كان إيجابيًا لكونه ساعد في تطوير البحث البلاغي كما يقول شوقي ضيف في كتابه البلاغة تطور وتاريخ: «نرى الكتابات النقدية تنشط في القرن الرابع الهجري، وكانت تخوض في مباحث البيان والبديع، وتدلي بنظرات فاحصة دقيقة، على نحو ما نرى في عيار الشعر لابن طباطبا وفيه عرض لكثير من مسائل البلاغة وخاصةً التشبيه والتعريض والمبالغة وحسن المقطع والتخلص، ولا نبالغ إذا قلنا إن كتاب الموازنة بين أبي تمام والبحتري للآمدي، تحول إلى دراسة تطبيقية للاستعارات والمحسنات البديعية في شعر الشاعرين، وبالمثل نرى علي بن عبدالعزيز الجرجاني في كتابه (الوساطة بين المتنبي وخصومه) يتسع في الحديث عن البديع وفنونه وخاصةً الجناس والاستعارة والتشبيه البليغ»[21].

فهذه اسباب التعقيد، وينبغي قبل الولوج إلى سبل التيسير والتخلص من هذه الأسباب أن نلحظ اختلاف اسباب التيسير فـ«الأسباب التي دفعت الدارسين إلى تناول موضوع العربية تيسيرًا أو تسهيلاً، تجديدًا أو إحياءً، مختلفة تمامًا عن الأسباب التي دفعت أئمة العربية في عصر ازدهارها الحضاري للتصدي لهذا الموضوع بعينه تيسيرًا أو تجديدًا أو إحياءً»[22]، فتيسير البلاغة في المؤلفات القديمة يختلف عنه في الحديثة بحسب فهم علماء

كل عصر، وبيئتهم، وظروفهم السياسية، والاجتماعية، والثقافية، وبحسب أسباب التعقيد في كل عصر.

ملامح التيسير في المصادر القديمة والحديثة

نجد الرازي (606هـ) يقول عن كتابي الجرجاني: «لما وفقني الله تعالى لمطالعة هذين الكتابين (الدلائل والأسرار) التقطت منهما معاقد فوائدهما، ومقاصد فرائدهما، وراعيت الترتيب مع التهذيب، والتحرير مع التقرير»(23)، ويقول ابن الأثير (637هـ) في المثل السائر: «واعلم أيّها الناظر في كتابي أنّ مدار علم البيان على حاكم الذوق السليم الذي هو أنفع من ذوق التعليم»(24)، فيقصد الابتعاد عن التعقيد في تطبيق القواعد والاتجاه إلى تحكيم الذوق، ثم يرجعه إلى الطبع فيقول: «ومَلاكُ هذا كلّه الطبع فإنّه إذا لم يكن ثمّ طبع فإنّه لا تغني عن تلك الآلات شيئًا»(25).

ويقول ابن مالك (686هـ) عن كتابه: «فجاء كتابًا له حظّ من التحقيق، وحسن التهذيب، في مزيد الإتقان، وجودة الترتيب، على أني لم أبلغ بمقدار لفظه حجم أدنى المطولات، ولا بالتضييق على معانيه غموض أكثر المختصرات، وسميته كتاب المصباح»(26)، ويتمنى العلوي (705هـ) تميز كتابه لأنه يشمل الميسر في علم البلاغة فيقول: «أرجو أن يكون كتابي هذا متميّزًا عن سائر الكتب المصنّفة في هذا العلم بأمرين: أحدهما: اختصاصه بالترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق الذي يُطلع الناظر من أول وهلةٍ على مقاصد العلم، ويفيده الاحتواء على أسراره، وثانيهما اشتماله على التسهيل والتيسير، والإيضاح والتقريب، لأنّ مباحث هذا العلم في غاية الدّقة، وأسراره في نهاية الغموض، فهو أحوج العلوم إلى الإيضاح والبيان»(27).

ثم يتحدث القزويني (736هـ) في تلخيصه عن التعقيد في كتاب المفتاح ويبين جهوده في ترتيبه وتسهيل تناول المادة العلمية فيه فيقول: «كان القسم الثالث من مفتاح العلوم الذي صنّفه الفاضل العلامة أبو يعقوب يوسف السكاكي، أعظم ما صُنف فيه من الكتب المشهورة نفعًا، لكونه أحسنها ترتيبًا، وأتمّها تحريرًا، وأكثرها للأصول جمعًا، ولكنّه غير مصون عن الحشو والتطويل والتعقيد، قابلاً للاختصار، مفتقرًا إلى الإيضاح والتجريد، ألفت مختصرًا يتضمن ما فيه من القواعد، ويشتمل على ما يحتاج إليه من الأمثلة والشواهد، ولم

يألُ جَهدًا في تحقيقه وتهذيبه، ورتبته ترتيبًا أقرب تناولاً من ترتيبه، ولم أبالغ في اختصار لفظه تقريبًا لتعاطيه، وطلبًا لتسهيل فهمه على طالبيه»[28].

فنرى أن أغلب العلماء يرجعون التعقيد إلى السكاكي لطول المادة العلمية، ولعبد القاهر الجرجاني لالتزامه الشديد بالقواعد البلاغية لدرجة أن يتهمه الزيات بأنه «عقم الدهر بمثل عبد القاهر، وانقطعت الأسباب بين كتابيه وبين الزمن، فتجددت معانٍ وصور، وتولدت أغراض وأساليب، وأصبح هذان الكتابان في أول الطريق منارًا لا ترى بعده إلا إغفالاً ومجاهل»[29].

أما المحدثين فنجد الدكتور أحمد مطلوب يذكر لنا أن البلاغة «ظلت سهلة ميسرة على الرغم مما في كت ابي عبد القاهر من غموض إذا قورنا بكتب أبي هلال، وابن رشيق، وابن الأثير، وكانت شفافة تنطق بالكلمة العذبة والعبارة الجميلة، والأسلوب الرفيع حتى إذا جاء القرن السادس للهجرة بدأت تفقد روحها الأدبية، وتفتقد النزعة الفنية، وتبعد عن الذوق الروحاني الذي كان عمدة البلاغيين والنقاد ولاسيما عبد القاهر الذي أكد أهمية الذوق، وإحساس النفس في إدراك البلاغة»[30].

ثم نادى بجعلها قسمًا واحدًا إضافةً إلى الاهتمام بالمستوى الصوتي والألفاظ فهو هنا يضيف الناحية اللغوية لعلم البلاغة وقد بين أهمية البحث في القطعة الأدبية والأساليب والتقليل من التقسيمات وتوحيد المصطلحات وتخليتها مما علق من مصطلحات بعيدة وتحلية البلاغة بما استجد من دراسات بلاغية ونقدية وأدبية ونفسية وهو هنا يعود إلى الربط بين البلاغة والنقد ثم الاهتمام بعرض الفنون عرضًا أدبيًا وإختيار النصوص الرفيعة وتحليل النص تحليلاً أدبيًا يعتمد الإدراك والاحساس الروحاني والابتعاد عن التحليل المعقد[31].

ومن البلاغيين المحدثين «ظهر اتجاه جديد حاول أن ينهج بالبلاغة نهجًا جديدًا مثل (فن القول) للأستاذ (أمين الخولي) و(الأسلوب) للأستاذ (أحمد الشايب) و(قضايا النقد الأدبي والبلاغة بين القديم والحديث) للدكتور (محمد زكي العشماوي) و(الأصول الفنية للأدب) للأستاذ عبد الحميد حسن»[32].

ثم نلاحظ أن الملمح الكبير في تيسير البلاغة، كما يرى بعض الباحثين هو الدراسات الأسلوبية، وفي نظري أن الأسلوبية هي ملمح من ملامح التجديد أو التطوير،

ولكن ليست من ملامح التيسير بل زادت التعقيد لأنها أقرب إلى الفلسفة وعلم الكلام، ونادى بهذا الملمح جل علماء البلاغة واعتبروه من ملامح التيسير.

وقد اعتبر بعض الباحثين أن التلخيصات والشروح من دواعي التيسير في البلاغة العربية لأنها تسهل على الدارس والقارىء فهم القواعد البلاغية التي أقرها علماء البلاغة العربية منذ القدم، فضلاً عن إيصال هذا الفن، فهذا محمد الفاضلي في مقدمة الأسرار يقول: «كان للمتأخرين من علماء البلاغة... والخطيب القزويني (739هـ) والسعد التفتازاني (ت791هـ) فضل كبير في إيصال هذا الفن إلينا– من خلال مختصراتهم ومطولاتهم–»[33].

فالتلخيص والإيضاح للقزويني، والمطول للتفتازاني، والمصباح لابن مالك، ومنهاج البلغاء للقرطاجني، كلها مصادر بلاغية معتمدة أسهمت في تيسير البلاغة من ناحية الترتيب، والإيضاح، واستخدام طرق منهجية في إعداد المادة البلاغية وطرح الشواهد والنصوص، فاعتبرها البعض تيسيرًا واعتبرها البعض الآخر زيادةً في التعقيد، فكل ما ظهر بعد مفتاح العلوم للسكاكي عُد تيسيرًا وتجديدًا.

يقول محمود شاكر في مقدمة الأسرار عن هذه المؤلفات «كانت هذه الكتب جميعًا مُنذ السكاكيّ إلى الدسوقي، تعقيدًا لبعض ما كتبه عبد القاهر في كتابيه في البلاغة، فهو أوّل من أسَّس علم البلاغة تأسيسًا بالغ الدقة»[34]، ولكن هذا التأسيس لم يخلُ من التعقيد أيضًا فالترتيب أو المنهجية المتبعة في كتابيه شابها شيء من التعقيد، إضافةً إلى طريقة عرض المادة البلاغية، والألفاظ المستخدمة في ذلك.

مواطن التيسير والتجديد في البلاغة العربية

لقد «ظهرت اتجاهات عديدة تدعو إلى أهمية التجديد في البلاغة العربية وتنقيتها من كل الشوائب التي كانت قد علقت بها، فكانت ملامح ودعوات تجديدية انسابت من أقلام طائفة من الدارسين أعلاهم صوتًا الأستاذ أمين الخولي في كتابيه (فن القول) و(مناهج تجديد). وذهب فريق من المجددين من البلاغة عرفوا باسم (أصحاب الاتجاه النفسي) إلى أن التجديد يمكن أن يكون بتخفيف القواعد وتقليل الخلافات بين أصحاب الآراء المختلفة، وأن تتناول البلاغة حياة الناس وواقعهم، وأن يطلع دارسو البلاغة على علوم النفس، والأخلاق، والجمال، لكي تؤدي البلاغة رسالتها على الوجه الأكمل. ومن حركات التجديد في البلاغة العربية أيضًا ما سمّاه أصحابه بالاتجاه التربوي، ويرى أصحاب هذا الاتجاه

بضرورة التخلص من الطريقة التقليدية المتبعة حاليًا في تناول البلاغة التي لم تأخذ في الاعتبار أبسط المبادىء التربوية من حيث شروط التعلم المناسبة، والفروق الفردية للطلاب... هناك اتجاه ثالث يعرف بالاتجاه الأدبي، يدعو أنصاره إلى تخليص البلاغة من آثار الفلسفة، والجدل العقيم، والتوجه إلى دراسة الأساليب، وخصائصها، وربطها بالأدب، والإفادة من علم الجمال وأبحاث الذوق الفني وعلم النفس الأدبي في دراسة البلاغة»[35]، والتيسير منه ماكان في منهج البحث البلاغي، ومنه ماكان في مصطلحاتها، ومنه ماكان في الشاهد البلاغي... الخ.

ويوضح لنا شوقي ضيف بداية التيسير فيقول: «بدأ التيسير من خلال التجديد ومحاولة التغيير في العلوم البلاغية واعتبر العصر العباسي عصرًا للنهضة الثقافية والعلمية ومنها البلاغة حيث بدأت بعلم البيان ثم أخذت تتسع وتدق في العصر العباسي الأول، بحكم التعمق في الحضارة، وفي الثقافات الأجنبية، وإتقان الموالي للعربية إتقانًا جعلهم يكثرون من ملاحظاتهم على خصائصها البلاغية ومضى كتاب الدواوين ينهضون لكتاباتهم من الآراء البيانية التي صدروا فيها عن ثقافاتهم ناثرين كثيرًا وأذواقهم الحضارية... وبين أساليبهم المولدة والأساليب الموروثة نافذين إلى ما سموه بالبديع، وهو صوب من التجديدات التصويرية والمحسنات اللفظية والمعنوية»[36] فضلاً عن عناية اللغويين والنحاة بالخصائص الأسلوبية والبيانية.

وذكرنا من قبل أن التيسير والتجديد قد يكون في المنهج، فقد عني علماءنا منذ القدم بمنهجيتهم وعمدوا إلى مدها بكل ما آوتوا من قوة بكل ما يقوي متانتها من أسلوب في عرض المادة، ولغة مستخدمة، وإيفاء بالمادة أو الغرض الذي يكتبون فيه، فنجد الجرجاني في كتابيه يعد عند البعض واضع اسس علم البلاغة بما أفاده لهذا العلم بوضعه أصول النظم، وجاء السكاكي ليمد البلاغة بكتاب عد من جل الكتب البلاغية مادةً ومنهجًا ونفعًا لما فيه من تفصيل دقيق عن كل شاردة وواردة في علم البلاغة، ولكن هذه المؤلفات لم تخلُ مما يشوبها في المنهجية فالجرجاني لم يرتب مادته العلمية واستخدم ألفاظًا فلسفية ساهمت في تعقيد البلاغة، أما السكاكي فقد كان منظمًا للمادة البلاغية لكنه أقحم علم النحو في نهاية كتابه بعد علمي المعاني والبيان مما أخل في منهجيته.

أما من جاء بعدهما كأصحاب التلخيصات والشروح كالقزويني والتفتازاني وابن مالك وغيرهم فقد أسهموا في التيسير المنهجي البلاغي بترتيبهم للمادة البلاغية واختصار وحذف كل مطول يُخل بالمنهجية، فجعلوا مؤلفاتهم خالية من أي علم آخر سوى علم البلاغة، وابتعدوا عن الحشو والتطويل.

فالقرطاجني مثلاً يقيم كتابه على أقيام مستحدثة يدعوها «المناهج، وقسم المنهج إلى فصول أو فقر طويلة سماها: (معلم)، (اضاءة)، (تنوير) او (معرف)، (اضاءة)، (تنوير)»[37].

ونجد العلوي في الطراز متميزًا عن غيره كونه مزج العلم والأدب، وضبط القواعد والأمثلة، وحلل تحليلاً دل على فهم متعمق لأساليب العرب، فهو المثل الأعلى لكتب البلاغة في القرن الثامن الهجري لكن تقسيماته المسرفة، وتأثره بعلم الكلام جعلته معقدًا بعض الشيء[38].

أما المحدثين فقد دعا أحمد الشايب إلى وضع البلاغة وضع علمي جديد يشمل فنون المعاني والبيان والبديع والأسلوب، ويوصل بينها وبين الطبيعة الإنسانية لخدمة الأدب، ويضيف أنه قد مضت القرون ونحن نتخلف في هذا الميدان ونردد ما سُبقنا إليه[39].

أما التيسير في الواضيع البلاغية فقد لاحظ الباحثين صعوبة المواضيع البلاغية في المصادر المعتمدة، وبالتالي صعوبة تطبيقها وفهمها بالنسبة للدارسين فتناولوا علوم البلاغة فحصًا وتنقيبًا لتيسير مادتها كما فعل ذلك القزويني، وابن مالك، والسيوطي، وابن قيم الجوزية، وغيرهم وقد ذكرنا ذلك سابقًا عندما تحدثنا عن التيسير في المصادر البلاغية قديمًا وحديثًا.

ونرى مثلاً فصل علم البديع وجعله علم ثالث مستقل بذاته كما فعل القزويني في الإيضاح بعد أن كان من ضمن علمي البلاغة المعاني والبيان في مفتاح العلوم.

ومن دعاوى التيسير في المنهج «ميل النقاد واللغويين إلى التعامل مع القطعة الأدبية بوصفها وحدة متكاملة، فلم يعد التعامل مع النص على أساس الجملة، أو البيت الشعري وإنما أصبح التعامل على أساس الفكرة، لأن ذلك يتماشى مع النظرة الجديدة للدرس البلاغي. والنظرة الجديدة للدرس البلاغي تنطلق من كون البلاغة جزءًا لا يتجزء من الأدب

والنقد الأدبي، فالأدب مادة البلاغة، والنقد هو المقوم لعمل الأديب على الصعيدين الأدبي والبلاغي»[40].

وقد كان التيسير في المصطلحات من خلال التجديد في فهم المادة البلاغية وعرض التطور الذي لحق بكل مسألة من المسائل البلاغية منذ البدايات الأولى إلى العصر الذي يكتب فيه المؤلف كتابه «والحقّ أنّ العلوي قد شغل جزءًا كبيرًا من كتابه في مناقشة البلاغيين في تعاريف هذا العلم– البلاغة–، وبيان ماهياته، وتحديد مسائله، وناقش البلاغيين وخطّأهم جميعًا فيما ذكروه من حدود، ولم يسلم واحدٌ منهم حتّى الجرجاني الذي أسّس هذا العلم– كما يقول العلوي– لم يكن تعريفه مبرأً من عيب، والملاحظ أنّ مناقشاته لهم، وبيانه وجه الفساد فيما ذكروه كانت مبنية على معرفة دقيقة، بما يجب أن يتوفّر في الحدود من الشروط والقيود»[41]، ومن قبله القرطاجني الذي كانت له من المصطلحات التي لم يألفها البلاغيون من قبله[42].

ومن المحدثين الدكتور أحمد مطلوب الذي يعتقد أن المصطلحات البلاغية لم تحضَ بـ«دراسة وافية تظهر تطورها التاريخي، وكان كتابنا (البلاغة عند السكاكي) و(القزويني وشروح التلخيص) قد أوضحا بعض جوانبها والما بتطورها، وظلت كثير منها تنتظر كتابًا جديدًا يجمع شتاتها ويسلك متفرقها، فكان كتابنا الجديد مصطلحات بلاغية الذي حاولنا فيه أن نطبق المنهج التاريخي على مصطلحات الفصاحة والبلاغة والمعاني والبيان والبديع، لأنها المصطلحات الكبرى التي تحتاج إلى دراسة قبل غيرها»[43]، ونادى بتقليل المصطلحات والاكتفاء بالمهم منها، والأكثر دلالة على الأسلوب العربي، وضرب لنا مثلاً بالمجاز فلا حاجة عنده لتقسيمه إلى أنواع مختلفة بل يكفي التقسيم اللغوي والعقلي كالجرجاني، أو لغوي فقط كالسكاكي[44].

أما التجديد في الشاهد البلاغي فيُعتقد «إن نمو البلاغة العربية في القديم ملمح من ملامح حيويتها وقدرتها على استيعاب الجديد، فضلاً عن أنها لم تتوقف عند عصر الاستشهاد في الأمثلة التي ذكرتها، وإنما تجاوزته وواكبت الأدب، وفي البديعيات نصوصٌ جديدة لم تذكرها كتب البلاغة الأولى، وهي نصوص تمثل العصر الذي أُلفت فيه، وقد استخرج البديعيون منها فنونًا جديدة وهي على الرغم مما قيل فيها صورة لأدب تلك العهود

وما أجدر بالمعاصرين أن يستخرجوا من الأدب الحديث فنونًا جديدة تلائم روح العصر وتضفي على البلاغة ثوبًا جديدًا وتيسر فهمها»[45].

وقد ساهم ظهور علم البديع في تيسير الشواهد والنصوص وتجديدها، أضافة إلى الفنون والأغراض الأدبية المستحدثة التي تتغير في كل عصر بحسب الظروف المحيطة بذلك العصر مما يمد البلاغة بشواهد جديدة إضافةً إلى الموروث، ويظل مع ذلك الشاهد القرآني هو عمدة الشواهد والنصوص البلاغية وأساسها، ومن الكتب التي جمعت بعض التجديد في الشواهد كتاب خزانة الأدب للحموي فهو زاخر بالأمثلة والشواهد الموروثة والجديدة في عصره، فالاهتمام بالشواهد وتيسيرها منذ القدم فقد «كان عبد القاهر يكثر من الأمثلة وتحليلها والشواهد وشرحها، ويستخدم لذلك الوسائل المعينة»[46].

ونرى بعض الباحثين يدعو إلى «اختيار الأمثلة والشواهد الرائعة من القرآن الكريم وكلام العرب البليغ، ونهتم بتحليل الأمثلة تحليلاً أدبيًا يعتمد على الإدراك والإحساس الفني»[47]، أي البعد عن التقييد المعقد والاتجاه نحو الذوق والإحساس في تحليل الشاهد.

جهود العلماء قديمًا وحديثًا في التجديد والتيسير

شغف علماء العربية منذ القدم بهذا الفن الذوقي الراقي، فأصلوا قواعده ووضعوا له الأمثلة والشواهد بدأً بالشاهد القرآني وانتهاءًا بالشعري والنثري، وعندما أحسوا بدخول التعقيد إليه عمدوا إلى تيسيره، فزعموا أنه بدأ بالجرجاني في كتابيه ومنذ لك الوقت إلى الأن والعلماء مشتغلون بتيسير هذا العلم للإفهام، فمنهم من أصاب وأجاد ووفق، ومنهم من وقع في مسائل تزيد من التعقيد.

وإليك هذا الجدول المتتبع لأمثلة من جهود البلاغيين عبر المراحل التاريخية المختلفة في البلاغة العربية تجديدًا وتيسيرًا:

ابن المعتز (296هـ) (البديع)	الذوق والصفاء في اختيار الأمثلة والشواهد[48].
عبد القاهر الجرجاني (471هـ) (اسرار البلاغة، ودلائل الإعجاز)	وضعه لنظرية النظم[49]، وهذا تجديد في الموضوعات لكن النظم أقرب إلى النحو ولمنطق فربما عقد بعض الشيء في البلاغة

	العربية.
ابن الزملكاني (651هـ) (التبيان في علم البيان المطلع على أعجاز القرآن)	امتاز كتابه بالتبويب والتنسيق وجمع المسائل المتفرقة على شكل أبواب وفصول، لكنه ردد وعرض آراء وأمثلة الجرجاني(50).
الرازي (606هـ) (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز)	اول من تحدث عن دلالة اللفظ على المعنى وتقسيمها الى وضعية ونقدية، لكنه وقع في خطأ إقحام الألفاظ الفلسفية والمنطقية والكلامية(51).
القرطاجني (684هـ) (منهاج البلغاء وسراج الأدباء)	جدد في المصطلحات والمنهج فقسم كتابه إلى (مناهج)، وقسم المنهج إلى فصل أو فقرة طويلة (معلم، إضاءة، تنوير، أو معرف، إضاءة، تنوير)، ووقع في خطأ تطبيق نظريات أرسطو على النماذج الأدبية(52).
العلوي (749هـ) (الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز)	جدد في المنهج فاتبع الدقة في الشواهد والأمثلة، فيأتي بمجموعة بعد كل فصل ويقسمها إلى أقسام، آيات ثم احاديث ثم كلام وخطب ثم شعر أصحاب المنزلة الرفيعة من الشعراء، لكنه وقع في سيطرة المنطق والاستدلال والتقسيمات المفرطة(53).
ابن قيم الجوزية (751هـ) (المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان)	انفرد عن العلماء في المنهج فيضع لكل موضوع منهجًا يتحدث فيه عن كل مسألة، وأشار إلى موضوعات لم يتنبه إليها البلاغيون بل النقاد، كالجزالة والرذالة،

والسهل الممتنع، والرشاقة والجهامة[54]، فهذا تجديد في المصطلحات وإن كانت نقدية أكثر مما هي بلاغية.	

فالجدول يبين لك بعض التطورات التاريخية التي قام بها علماء البلاغة سواء كانت ميسرة أم زيادة في التعقيد، وسواء كانت ميسرة دون الوقوع في معقدات أخرى أم لا.

أما المحدثين فممن دعا إلى التجديد والتيسير البلاغي وكان له الجهد في وضع ذلك في مؤلفات أفادت البلاغة العربية كـ:

❀ أمين الخولي في كتابه (مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب).

❀ أحمد مطلوب في بحثه الموسوم بـ(تيسير البلاغة) في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، وبعض الإشارات خاصةً في خاتمة كتابه (البلاغة عند السكاكي) فقد تعرض لجهود المحدثين في تيسير البلاغة من كافة النواحي، وكتابه (مناهج بلاغية)، وعرض للمصطلحات في كتابه (معجم مصطلحات بلاغية وتطورها).

❀ وممن أشار إلى ذلك أيضًا وتتبع التطور البلاغي الدكتور شوقي ضيف في كتابه (البلاغة تطور وتاريخ)، لكنه لم يتناول الشيء الكثير عن المحدثين.

❀ وأحمد حسن الزيات في كتابه (دفاع عن البلاغة).

❀ و(دروس في البلاغة وتطورها) لجميل سعد.

❀ و(البلاغة العصرية واللغة العربية) لسلامة موسى.

❀ (نحو منهج جديد في البلاغة والنقد) لسناء حميد البياتي.

❀ (البلاغة الحديثة في ضوء المنهج الإسلامي) لمحمود البياتي.

❀ (المدخل إلى دراسة البلاغة العربية) للسيد أحمد خليل.

إضافةً إلى الكتب التي تناولت الأسلوب والأسلوبية فهي من دواعي التجديد ككتاب (الأسلوب) لأحمد الشايب، و(الأسلوبية والبيان العربي) لمحمد عبد المنعم، ومحمد السعدي.

وسنأخذ مثلاً للتطور والتجديد عن الكناية لعالمين عربيين كنموذج وهما عبد القاهر الجرجاني، وابن الأثير، فقد ذكر أحد الباحثين أن عبد القاهر الجرجاني أثرى «أسلوب الكناية بدراسة تقوم على الفهم لدلائل التراكيب وخوافيها ويغوص (عبد القاهر) في نصوص الكناية

ليخرج منها بمعان فاتت من سبقه وعجز عن مثلها من لحقه، فالنصوص الكنائية أصبحت فنًا ينبض بالحركة والحياة، فالجرجاني يستخرج منها أشكالاً أدبية حية ثم يناظر بينها ويفاضل، مطبقًا فيها نظريته التي تقوم على نظم الكلام وتركيبه»[55]، فـ«وجد من الدراسة عند عبد القاهر مالم يجده عند غيره، ومن الاستقراء والتتبع والبحث مما جعله يسوق الحديث فيه ويقف عند كل نقطة فيه تمثل عملاً أدبيًا قيمًا وتعطيه شكلاً فنيًا جديدًا فيقتلها بحثًا بعد أن يضع لها الأمثلة والشواهد التي يفصح بها عن رأيه وقصده»[56].

وقد حدها بـ«بالكناية هاهنا أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود فيومىء به إليه ويجعله دليلا عليه مثال ذلك قولهم هو طويل النجاد يريدون طويل القامة وكثير رماد القدر يعنون كثير القرى وفي المرأة نؤوم الضحى والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد وإذا كثر القرى كثر رماد القدر وإذا كانت المرأة مترفة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تنام إلى الضحى»[57].

أما ابن الأثير فقد «وجدنا للكناية دراسة وافية عند (ابن الأثير) في كتابيه (الجامع الكبير) و(المثل السائر) وهي عنده من لطيف القول مقصورة على الميل مع المعنى وترك اللفظ جانبًا. والتميز في دراسة (ابن الأثير) للكناية في كتابيه باد للمتأمل فيهما، فالتعريف لها مختلف وكذلك التقسيم، فكثير من أفكاره التي عرضها في موضوع الكناية في (الجامع الكبير) ضعفها في (المثل السائر)»[58]، وقد حدها بـ«أنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[59]، وجاء بما لم تعهده الكناية سابقًا كطرحه لـ«مسألة الكناية بين الحقيقة والمجاز، فهي عنده من أنواع المجاز لأنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[60].

الخاتمة

انتهى البحث إلى أن البلاغة العربية قد مرت بمراحل غاية الأهمية في التيسير والتعقيد فقديمًا سعى العلماء إلى وضع أسسها وضبط قواعدها فركزت هذه الأصول بجهود علمائها، وثبت منهجها بأبي عبيدة، والفراء، والجاحظ، والجرجاني، والسكاكي وغيرهم، ثم بدأ العلماء تدريجيًا يتنبهون إلى ضرورة تيسير مادتها، وتنظيمها وعدم وضعها في قالب القاعدة العلمية، فجددوا في المنهج والموضوع والمصطلح والشاهد البلاغي.

وعرفنا أن أسباب التعقيد متعددة منها نشوء البلاغة أو ظهورها في مرحلة من المراحل المتقدمة في بيئة المتكلمين والفلاسفة وأقحامهم ألفاظ علم الكلام والفلسفة في البلاغة أثناء تأليفهم للكتب البلاغية وتأثير بيئتهم وأفكارهم على ما يكتبون كالجاحظ، والرازي، والجرجاني، وانشغال العلماء بالإعجاز القرآني وابتعادهم عن التأليف القواعدي البلاغي كأبي عبيدة، والرماني، وجمود الأدب وابتعاده عن مواكبة الجديد، وانضمام النقد للبلاغة جنبًا إلى جنب في المباحث والفصول مما زاد في التعقيد.

وقد كان لأرسطو والبلاغة اليونانية الأثر الأكبر في ذلك مما زاد في الغموض والتعقيد البلاغي، فالإطلاع على الثقافات يجب أن يكون بعيدًا عن التقليد وعدم هجر الأصل العربي.

إضافةً إلى إن من تعاطى البلاغة ليس من أهل الصناعة كما قال أحمد حسن الزيات «آفة الفن الكتابي أن يتعاطاه من لم يتهيأ له بطبعه ولم يستعن عليه بأداته. وأكثر المزاولين اليوم لصناعة القلم متطفلون عليها...؛ ومن هنا شاع المبتذل وندر الحر، ونفق الرخيص وكسد الغالي، وكثر الكتاب وقلت الكتابة»(61) بمعنى أن البلاغة قد دخلها التعقيد لأنه قد دخلها من ليس أهل أن يتعاطى الكتابة فيها إضافةً إلى إن من كتب مادتها وشواهدها ليس أهل لأن يكون مادةً بلاغية.

وأنا مع التيسير في المصطلحات، والتنويع في الشواهد والنصوص. فهذا التنويع في الشواهد والنصوص ينمي عقول الدارسين والطلبة، ولا يحدد عقولهم واتجاهاتهم في اتجاه واحد، ولا يؤثر على البلاغة كعلم له تاريخه ومكانته المرموقة، فهذا التيسير يطور العلم، ويجعله يبدو كعلم جديد. ومن المقترحات التي أرجو أن تنفذ في الأقسام التي تدرس اللغة العربية ومن قبل مدرسي هذه المادة، أن تنوع النصوص والشواهد الشعرية التي تكون مادةً للتطبيق، وأن لا يلزم الطالب فقط بحفظ هذه النصوص وإنما ينمى ذهنه بتحضير نصوصٍ

قرآنيـة أو شـعرية غيـر المنهجيـة، وأن يـدرس التطـورات التاريخيـة للمصـطلحات البلاغيـة، ويطلع على التسميات المتعددة لكل فن، ومن هو مطلق كل تسمية لكي نجدد ونيسر دائمًا في المواد الدراسية ولا نجعلها جافةً مملة.

وينبغي أن نلحظ أيضًا أن هناك اختلاف بين التجديد والتيسير فهناك تجديد معقد، وتجديد ميسر، والبلاغة العربية مرت بمراحل كثيرة ضمت كل مرحلة من مراحلها تجديدًا وتطويرًا في المناهج والمصطلحات والمواد البلاغية، بعضها يسر ماعقده السابق له ووفق في ذلك، وبعضها لم يوفق وزاد من التعقيد البلاغي.

الهوامش

(1) التلخيص في علوم البلاغة، جلال الدين القزويني، ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط المكتبة التجارية بمصر، (د.ت): ص22.

(2) البلاغة عند السكاكي، أحمد مطلوب، مطابع دار التضامن، بغداد، ط1، 1384هـ/ 1964م: ص268.

(3) الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ط دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م: 1/ 6.

(4) دفاع عن البلاغة، أحمد حسن الزيات، ط2، 1967م: ص29.

(5) ينظر المصدر السابق: ص32.

(6) ينظر علوم البلاغة: محمود أحمد، محمد صايل، محمود مهيدات، دار الهلال، 1990م: ص33 و34.

(7) للإطلاع على أثر المتكلمين راجع علوم البلاغة: ص33– 36.

(8) مفتاح العلوم، السكاكي (626هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، 1356هـ/ 1937م: ص81.

(9) ينظر مناهج بلاغية: ص9.

(10) المقدّمة، عبد الرحمن ابن خلدون (808هـ)، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997م: ص421، 422.

(11) مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، دار المعرفة، ط1، 1961م: ص130.

(12) ينظر علوم البلاغة: ص29 و30.

(13) البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، ط دار المعارف، القاهرة، 1965م: ص272.

(14) المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية، بيروت− لبنان، 1968م: ص130.

(15) علوم البلاغة: ص38.

(16) فن القول، ط دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م: ص70 – 72.

(17) البلاغة تطور وتاريخ: ص369.

(18) مناهج بلاغية: ص243.

(19) تيسير البلاغة للدكتور لأحمد مطلوب، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، تموز 1998م: المجلد الثالث والسبعون، 3/ 864.

(20) ينظر مناهج بلاغية: ص260.

(21) البلاغة تطور وتاريخ: ص371.

(22) تيسير تعليم العربية في التراث، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مايو 1986م: 34/58.

(23) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1985م: ص75.

(24) المثل السائر في أدب الكاتب والشعر، ابن الأثير (637هـ)، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط دار نهضة مصر، القاهرة، (د.ت): 38/1.

(25) المثل السائر: 1/ 40.

(26) المصباح في المعاني والبيان والبديع، بدر الدين ابن مالك (686هـ)، تحقيق حسين عبد الجليل يوسف، ط مكتبة الآداب، القاهرة (د.ت): ص3.

(27) الطراز: 1/ 6.

(28) التلخيص في علوم البلاغة: ص22، 23.

(29) دفاع عن البلاغة: ص40.

(30) تيسير البلاغة، للدكتور أحمد مطلوب، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ص863.

(31) راجع تيسير البلاغة، للدكتور أحمد مطلوب، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق: ص880-881.

(32) الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي، محمد الحسن علي الأمين، الفيطية، مكة المكرمة، 1985م: ص93.

(33) مقدمة أسرار بتحقيق محمد الفاضلي.

(34) مقدمة محمود شاكر في أسرار البلاغة للجرجاني، ط دار المدني بجدة، 1991م: ص26.

(35) تدريس البلاغة العربية رؤية نظرية تطبيقية محوسبة، عبد الرحمن الهاشمي، فائزة محمد العزاوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 1426هـ/ 2005م: ص148 و149.

(36) البلاغة تطور وتاريخ: ص368.

(37) مناهج بلاغية: ص260.

(38) ينظر مناهج بلاغية: ص274.

(39) ينظر الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية: أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1396هـ/ 1976م: ص39.

(40) تدريس البلاغة: ص150 و151.

(41) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، (د.ت): ص594.

(42) ينظر مناهج بلاغية: ص260.

(43) مصطلحات بلاغية، أحمد مطلوب: ص7.

(44) ينظر البلاغة عند السكاكي: ص405.

(45) تيسير البلاغة، مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق: ص880.

(46) معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، الدكتور محمد بركات، دار الفكر، الأردن، ط1، 1405هـ/ 1984م: ص114.

(47) البلاغة عند السكاكي: ص406.

(48) ينظر البلاغة تطور وتاريخ: ص75.

(49) ينظر مناهج بلاغية: ص102.

(50) ينظر المصدرالسابق: ص117.

(51) ينظر المصدر السابق: ص246.

(52) ينظر السابق: ص260.

(53) ينظر السابق: ص272 و274.

(54) ينظر السابق: ص75، 77.

(55) الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي، محمد الحسن علي الأمين، الفيطية، مكة المكرمة، 1985م: ص41.

(56) الكناية: ص41 و41.

(57) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، (د.ت): ص10.

(58) الكناية: ص77.

(59) المثل السائر: ص265.

(60) الكناية: ص80.

(61) دفاع عن البلاغة: ص43.

المصادر والمراجع

1. الأسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأصول الأساليب الأدبية، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط7، 1396هـ/ 1976م.
2. أسرار البلاغة، للجرجاني، تحقيق محمود شاكر، ط دار المدني بجدة، 1991م.
3. البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، ط دار المعارف، القاهرة، 1965م.

4. البلاغة عند السكاكي، أحمد مطلوب، مطابع دار التضامن، بغداد، ط1، 1384هـ/ 1964م.
5. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، محمد أبو موسى، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، (د.ت).
6. البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، فضل حسن عباس، دار النور، بيروت، ط1، 1989م.
7. تدريس البلاغة العربية رؤية نظرية تطبيقية محوسبة، عبد الرحمن الهاشمي، فائزة محمد العزاوي، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، ط1، 1426هـ/ 2005م.
8. التلخيص في علوم البلاغة، القزويني، ضبط وشرح عبد الرحمن البرقوقي، ط دار الفكر العربي، (د.ت).
9. دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، (د.ت).
10. دفاع عن البلاغة، أحمد حسن الزيات، عالم الكتب، القاهرة، ط2، 1967م.
11. الطراز المتضمّن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلوي، ط دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
12. علوم البلاغة، محمود أحمد، محمد صايل، محمود مهيدات، دار الهلال، 1990م.
13. فن القول، أمين الخولي، ط دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م.
14. الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي، محمد الحسن علي الأمين، الفيطية، مكة المكرمة، 1985م.
15. المثل السائر في أدب الكاتب والشعر، ابن الأثير، تحقيق أحمد الحوفي وبدوي طبانة، ط دار نهضة مصر، القاهرة، (د.ت).
16. مجلّة مجمع اللغة العربية بدمشق، تيسير البلاغة لأحمد مطلوب، ج4، مجلد 73، سنة 1998م.
17. مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، تيسير تعليم العربية في التراث، ج58، مايو 1986م.

18. المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، السيد أحمد خليل، دار النهضة العربية، بيروت– لبنان، 1968م.
19. المصباح في المعاني والبيان والبديع، بدر الدين ابن مالك، تحقيق حسين عبد الجليل يوسف، ط مكتبة الآداب، القاهرة (د.ت).
20. مصطلحات بلاغية، أحمد مطلوب، مكتبة العاني، بغداد، ط1، 1972م.
21. معالم المنهج البلاغي عند عبد القاهر الجرجاني، الدكتور محمد بركات، دار الفكر، الأردن، ط1، 1405هـ/ 1984م.
22. مفتاح العلوم، السكاكي (626هـ)، مطبعة مصطفى الحلبي، ط1، 1356هـ/ 1937م.
23. المقدّمة، ابن خلدون، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1997م.
24. مناهج بلاغية، أحمد مطلوب، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، ط1، 1973.
25. مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي، دار المعرفة، القاهرة، ط1، 1961م.
26. نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، فخر الرازي، تحقيق بكري شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1985م.

محمد بن القاسم الأنباري في كتابه الأضداد

م.م. معمر منير العاني

كلية الآداب

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد...

فإن الألفاظ المؤتلفة المختلفة المعاني لَتمثل- مع ما صدر لها من شروح ودار حولها من مناقشات- جزءاً مهماً من تراثنا اللغوي والأدبي، غير أن موقف اللغويين حيال هذه الألفاظ كان ولا يزال خلافياً غير مستقر، كما أن الكتب التي تناولت هذه الألفاظ تختلف في منهجيتها ودراستها لهذه الظاهرة، مما جعل هذه الألفاظ جديرة بالبحث والدراسة والاستقصاء.

ومن بين الكتب التي عالجت هذه الألفاظ التي أطلق عليها الأضداد، كتاب ابن الأنباري الذي يعد من أفضل كتب الأضداد وأوسعها، مما جعلني أختار هذا الكتاب للبحث والدراسة.

التمهيد

1- تعريف الأضداد:

لم يتفق دارسو العربية على تعريف واحد لمفهوم التضاد، ولعل أول من أشار إلى مفهوم الأضداد هو سيبويه (180هـ) حين قسم الألفاظ والمعاني فقال: «اعلم أن من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين، فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين نحو جلس وذهب، واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو ذهب وانطلق، واتفاق اللفظين والمعنى مختلف قولك: وجدتُ عليه من الموجِدة، ووجدت إذا أردتَ وجدانَ الضالة، وأشباه هذا كثير»[1].

وأخذ قطرب (206هـ) الوجهَ الثالث من تقسيم سيبويه الخاص بالمشترك اللفظي، فقال: «فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعداً، ومن هذا اللفظ الذي يجيء على معنيين فصاعداً ما يكون متضاداً في الشيء وضده»[2]. وهو بذلك يطلق مصطلح الأضداد على ما اتفق لفظه واختلف معناه.

ثم حدّد ابن الأنباري (328هـ) مفهوم الضدية التي أطلقها قطرب فقال: «الحروف التـي توقعهـا العـربُ علـى المعـاني المتضـادَّة، فيكـون الحـرف منهـا مؤديـاً عـن معنيـين مختلفين»[3].

وأتى أبو الطيب اللغوي (351هـ) في كتابه الأضداد، بتحديد معنى الضدية فقال: «والأضداد جمع ضد، وضد كل شيء ما نافاه، نحو البياض والسواد، والسخاء والبخل، والشجاعة والجبن، وليس كل ما خالف الشيء ضداً له، ألا ترى أن القوة والجهل مختلفان وليسا ضدين، وإنما ضد القوة الضعف، وضد الجهل العلم، فالاختلاف أعم من التضاد، إذ كان كل متضادين مختلفين وليسا متضادين»[4].

ويرى عدد من الباحثين المحدثين أن: التضاد فرع من فروع الاشتراك، ولكن قد تختلف دلالتا اللفظ المشترك اختلافاً يبلغ الغاية حتى تكون إحداهما نقيض الأخرى[5].

2- آراء العلماء في الأضداد:

اختلف العلماء في توجيه هذه الظاهرة؛ ففريق يراها حُلة تزهو بها العربية على أخواتها من اللغات، تمدها بمزيد من الامتياز والثراء، وفريق آخر يراها مطعناً على العربية يسلبها بهاء الفصاحة، ويخلع عليها أثواب الغموض.

والحقيقة أن هذه الآراء المتضاربة جاءت في سبيل الوصول إلى قرار حاسم يحدد طبيعة هذه الظاهرة، وليس من المناسب هنا ذكر هذه الآراء؛ لأن المقام لا يسمح بذلك، لاسيّما وأن الكثير من اللغويين والباحثين قد تعرض لهذه الآراء ودوّنها في مؤلفه[6].

ويمكننا أن نوجز آراء الفريقين تماشياً مع مقتضيات هذا البحث، وذلك بذكر الأعلام الذين أيدوا هذه الظاهرة أو أنكروها.

فكل من ألّف في الأضداد يمكن عدّه من المؤيدين لهذه الظاهرة، ومنهم قطرب، وأبو حاتم السجستاني (244هـ)، وابن السكيت (248هـ)، وابن الأنباري، وأبو الطيب اللغوي، وابن الدهان (569هـ)، والصاغاني (650هـ).

ويعدّ محمد بن القاسم الأنباري- الذي خصصنا هذا البحث لتناول كتابه الأضداد- من المؤيدين لهذه الظاهرة؛ فهو يرى أن وقوع الضدّ في كلام العرب أمر جائز؛ لأن سياق الكلام يحدد المراد منه، وفي ذلك يقول: "كلام العرب يصحح بعضُه بعضاً، ويرتبط أوله

بآخره، ولا يُعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاز وقوعُ اللفظة على المعنيين المتضادين لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد[7].

أما المحدثون المؤيدون للأضداد فهم كُثر، وقد أوردهم محمد حسين آل ياسين في دراسته للأضداد[8]. ومن المحدثين المتحمسين لهذه الظاهرة توفيق محمد شاهين، إذ عدَّ الأضداد من وسائل تنمية اللغة[9]، في حين ذهب الرافعي مذهباً وسطاً، وعدّ وجود عدد منها في زمن اختلطت فيه اللغات مع بعضها[10]، وهذا ما نجده عند منصور فهمي، وإبراهيم السامرائي الذي درس الشواهد التي جاءت بها الكتب المشتملة على الأضداد وأنكر منها مائة وخمسين لفظة[11].

أما من أنكر هذه الظاهرة، فمنهم ابن درستويه (347هـ) الذي ذكر أن الألفاظ التي تشير إلى معنيين متضادين لابدّ من أن ترد إلى أصلها الذي لا يمكن إلا أن يكون واحداً[12].

وأورد الجواليقي (539هـ) في شرح أدب الكاتب قولاً لثعلب (291هـ) يؤيد ما ذهب إليه ابن دستوريه[13].

ومن المحدثين الذين أنكروا الظاهرة: عبد الفتاح بدوي، إذ عدّها دليلاً على عدم الإبانة، منكراً على ابن الأنباري دفاعه عن الأضداد[14]. ويرى حسين نصار أننا حين «نتبع الأقوال التي أتى بها المنكرون لدعم رأيهم لا نجد فيما بين أيدينا من مراجع غير أقوال قليلة لا تدل على حقيقة موقفهم دلالة كافية»[15].

وبعد هذه الجولة الموجزة في آراء العلماء أرى الأمور الآتية:

1- إن من التعسف بمكان نفي ظاهرة الأضداد جملةً وتفصيلاً؛ فهذا أمر واقع لا مفر منه، ولا أرى فيه عيبًا على لغتنا العربية.

2- إن المتتبع لعدد من الألفاظ التي أوردها أربابُ اللغة وجعلوها من الأضداد يجد الغلو والتكلف في تفسير معانيها، والأولى إخراجُها من الضدية.

3- إن من ألّف في الأضداد كصاحبنا الأنباري، لم يؤلفوها إلا لقناعتهم بهذه الظاهرة، ومن أنكر هذه الظاهرة كثعلب لا يسير على إنكاره في مواضع أخرى، فقد أورد أمثلة على الأضداد في مجالسه[16].

المطلب الأول
ابن الأنباري وكتابه

ذكر الزبيدي (379هـ) في طبقاته أن اسمه: أبو بكر محمد بن القاسم بن محمد بن بشار بن الحسين بن بيسان بن سماعة بن فروة بن قطن بن دعامة الأنباري، ولد في بغداد يوم الأحد، لإحدى عشرة ليلة خلت من رجب سنة إحدى وسبعين ومائتين، ونشأ في كنف أبيه القاسم، وكان أحد أعلام الأدب في عصره، وأخذ عن أحمد بن يحيى المعروف بثعلب، وكان أنجبَ طلابه وألمعَهم، كما أخذ عن إسماعيل القاضي، وأبي العباس الكديمي، وأحمد بن الهيثم البزاز وطبقتهم، ولم يلبث أن أصبح إماماً في اللغة والنحو والأدب والتفسير، وعدّ من أعلام الطبقة السادسة من النحويين الكوفيين أصحاب ثعلب(17).

أتقن علوم القرآن والحديث واللغة والرواية، وكان عالماً بالنحو الكوفي(18)، وحفظ المئات من الشواهد المختلفة، وله مؤلفات عدة، ومنها(19):

1- أدب الكاتب، ذكره ابن النديم وياقوت.
2- الأضداد، وهو ما أفردناه بالبحث.
3- الأمالي، ذكره ياقوت.
4- الألفات، ومنه نسخة بمكتبة لالة لي.
5- إيضاح الوقف والابتداء، مطبوع.
6- الزاهر في معاني كلمات الناس، مطبوع.
7- شرح القصائد السبع الطوال.
8- شرح المفضليات، طبع بمطبعة الآباء اليسوعيين.
9- ضمائر القرآن، ذكره صاحب كشف الظنون، ونقل عنه الزركشي في البرهان.
10- غريب الحديث، ذكره ابن النديم.

أما وفاته فقيل: (327هـ) وقيل (328هـ)، وهو المشهور.

كتاب الأضداد

سبب التأليف:

ذكر ابن الأنباري أن الدافع لتأليفه الكتاب هو الرد على الطاعنين في لغة العرب، واصفاً إياهم بأهل الزيغ والشعوبيين، فقال: «هذا كتاب ذكر الحروف التي تُوقعها العربُ على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مؤديًا عن معنيين، ويظنُّ أهل البدع والزيغ والإزراء بالعرب، أن ذلك كان منهم لنُقصان حكمتهم، وقلة بلاغتهم، وكثرة الالتباس في محاوراتهم»[20].

ويعقبّ محمد حسين آل ياسين على قول الأنباري: بأنه «يشير هذا إلى دوافع الكتاب ويرسم لنفسه الطريق، ثم يحاول بعد ذلك أن يجيب على ما أثار أهل البدع والازدراء بالعرب بأجوبة مختلفة تفنّد أشكالهم في الالتباس الذي يحصل من جرّاء انصراف اللفظة الواحدة إلى المعنيين المتضادين»[21].

ولم يقتصر داعي التأليف على رد ادعاء أهل البدع والزيغ، وإنما اشتمل على جميع ألفاظ الأضداد من مظانها والتوسع فيها وزيادة ألفاظ أخرى، قال الأنباري: «وقد جمع قومٌ من أهل اللغة الحروفَ المتضادّة، صنفوا في إحصائها كتباً نظرت فيها، فوجدت كل واحد منهم أتى من الحروف بجزء، وأسقط منها جزءاً، وأكثرهم أمسك على الاعتلال لها، فرأيت أن أجمعها في كتابنا هذا على حسب معرفتي، ومبلغ علمي، ليستغني كاتبُه والناظر فيه عن الكتب القديمة المؤلفة في مثل معناه إذا اشتمل على جميع ما فيها، ولم يعدم منه زيادة الفوائد، وحسن البيان، واستيفاء الاحتجاج، واستقصاء الشواهد»[22].

فنرى ابن الأنباري مندفعاً إلى الإحصاء غير الواعي، ليكون هذا مجالاً للمكاثرة بالمادة والمفاخرة بالعلم والتوسع بالرواية والنقل، وإن كان قد عرض أيضاً إلى هذه التفسيرات السابقة وغيرها في أثناء معالجته لبعض الألفاظ في الكتاب[23].

وأرى أننا يمكن أن نضيف أمرين، أحدهما: أننا لا يمكن أن نَغفُل عن الوازع الديني وأثره في المحافظة على لغة القرآن الكريم، فهو من الأسباب التي دفعت اللغويين والباحثين إلى جمع ألفاظ اللغة، والغوص في بحورها، واستخراج كنوزها، وهذا ما قام به ابن الأنباري في هذا الكتاب.

الآخر: لا نجانب الصوابَ إذا قررنا أن أثر ابن الأنباري في هذا الكتاب كان أعظم من غيره ممن ألَّف في الأضداد، فقد دافع ابنُ الأنباري عن اللغة العربية عندما طعن الأعداء فيها لوجود ظاهرة الأضداد، أما غيره من اللغويين فقد دافعوا عن هذه الظاهرة من

خلال إثباتها، ولكونها لا تمس اللغة العربية بسوء، ولعمري إن البون شاسع بين دفاع صاحبنا ودفاع غيره، وإن كان ذلك كله يصب في مصلحة اللغة العربية.

أهمية كتاب الأضداد:

يُعد كتاب الأضداد لابن الأنباري من أجلّ ما ألف في موضوع الأضداد، وأكمل المحاولات الجادة لدراسة هذه الظاهرة، بما اشتمل عليه من مواد لغوية وشواهد مختلفة ونصوص لأرباب اللغة، ومناقشة لآرائهم، وتأييد بعضها وتفنيد الآخر، فنهل منه الدارسون والباحثون، لأنه يمثل مرحلة النضج في التأليف اللغوي لهذه الظاهرة.

ويمكننا أن نجمل أهمية الكتاب في النقاط الآتية:

1- تتجلى أهمية الكتاب في دفاع ابن الأنباري عن اللغة العربية، وإثبات هذه الظاهرة اللغوية، ورده على أهل البدع والزيغ والازدراء.

2- أتى ابن الأنباري بجميع الألفاظ التي ذكرها من سبقه وزاد عليها ألفاظاً أخرى، وقد أحصى أيوب سالم في رسالته الألفاظ التي انفرد بها ابن الأنباري[24]، إذ انفرد عن قطرب بمائة وخمس وثمانين لفظة، وعن الأصمعي (216هـ) بمائتين وأربع وثمانين لفظة، وعن ابن السكيت بمائتين وسبع وسبعين، وعن أبي حاتم السجستاني بمائتين وإحدى وثلاثين، وعن أبي الطيب بمائتين وثلاث وعشرين، وعن ابن الدهان بمائة وإحدى وخمسين، وعن الصاغاني بمائة وثمانين لفظة.

وذكر حسين نصار أن ابن الأنباري قد ذكر جميع ما في أضداد ابن السكيت وأبي حاتم السجستاني ما عدا قريباً من ثلاثين أهملها لشكه فيها، وجميع ما في أضداد قطرب غير اثني عشر ضداً، وكان قطرب قد انفرد بعشر منها[25].

3- يعد الكتاب من أهم المدونات اللغوية وأكملها نضجاً، ويأتي ذلك بسبب العصر الذي كان فيه ابن الأنباري؛ إذ بلغت فيه المصنفات اللغوية الذروة من خلال موضوعاتها وطريقة عرض المادة، ووصف آل ياسين الكتاب بقوله: «إنه مرحلة جديدة من التأليف في الأضداد، إذ ألفه ابنُ الأنباري متأثراً بمحاولات سابقة: الفراء (207هـ) والأصمعي، وأبي عبيدة (209هـ)، وثعلب وغيرهم، محاولاً أن يجمع بينها ليكمل بعضها بعضا، مضيفاً إليها من بحثه الخاص، بمنهج أكثر شمولاً ونضجاً»[26].

4-تميز الكتاب عن غيره من كتب الأضداد بزيادة أنواع فيه؛ فلم يقتصر على الألفاظ، وإنما تعدى إلى ذكر ما يفسر من القرآن تفسيرين متضادين، وما يفسر من الحديث النبوي تفسيرين متضادين، وما يفسر من الشعر تفسيرين متضادين، وما يفسر من قول العرب تفسيرين يشبهان الأضداد[27].

5-كما يعد هذا الكتاب المنطلق الذي انطلق منه الدارسون في دراساتهم اللغوية الحديثة ولاسيّما في السياق والدلالة. يقول آل ياسين: «إن ابن الأنباري هو أول من فسر التضاد، فانفتح لكثير من الباحثين الغربيين والعرب هذا الباب، فراحوا يفسرون المشترك بالسياق أيضاً، وأيدوا هذه الفكرة بالنسبة للأضداد»[28].

المطلب الثاني
سبب نشوء الأضداد وأنواعها في الكتاب

نورد أسباب نشوء الأضداد بحسب ما جاء في الكتاب في النقاط الآتية:

1- تداخل اللهجات:

أشار ابن الأنباري إلى هذا الأمر فقال: «وقال آخرون: إذا وقع الحرف على معنيين متضادين، فمحال أن يكون العربي أوقعه عليهما بمساواة منه بينهما، ولكن أحد المعنيين لحي من العرب، والمعنى الآخر لحي غيره، ثم سمع بعضهم لغة بعض فأخذ هؤلاء عن هؤلاء، وهؤلاء عن هؤلاء، وقالوا: الجون: الأبيض في لغة حي من العرب، والجون: الأسود في لغة حيّ آخر ثم أخذ أحد الفريقين من الآخر»[29].

2- العوامل النفسية والاجتماعية:

يندرج تحت هذا السبب: التفاؤل والتشاؤم، والتهكم والسخرية... الخ. ومما جاء بسبب الاستهزاء والتهكم قول ابن الأنباري:

«ومما يشبه الأضداد أيضاً قولهم للعاقل: يا عاقل، وللجاهل إذا استهزءوا به: يا عاقل؛ يريدون: يا عاقل عند نفسك، قال عز وجل: ﴿ ثُمَّ صُبُّوا۟ فَوْقَ رَأْسِهِۦ مِنْ عَذَابِ ٱلْحَمِيمِ ﴿٤٨﴾ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾ ﴾ [الدخان] معناه: عند نفسك، فأما عندنا فلست عزيزاً ولا

كريماً، وكذلك قوله عز وجل فيما حكاه عن مخاطبة قوم شعيب شعيبًا بقولهم: ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلْحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴿٨٧﴾﴾ [هود] أرادوا: أنت الحليم الرشيد عند نفسك، قال الشاعر:

فقلت لسيدنا يا حليمُ إنك لم تأسُ أسْوًا رفيقا

أراد: يا حليم عند نفسك، فإنما عندي فأنت سفيه!»[30].

3- التغير في الوحدات الصرفية:

إن المتتبع لكتاب ابن الأنباري يستشعر أثر الاشتقاق الصرفي، والتباس الصيغ المختلفة في خلق الأضداد. ومن الأمثلة التي أوردها ابن الأنباري على التحول في الصيغ الصرفية ومن ثم حدوث الضدية قوله: «والعائذ حرف من الأضداد، يكون الفاعل: ويكون المفعول، يقال: رجل عائذ بفلان، بمعنى (فاعل) ويقال ناقة عائذ أي: حديثة النتاج وهي مفعولة؛ لأن ولدها يعوذ بها، وجمعها عُوذ، وقال أبو ذؤيب:

وإن حديثاً منك لو تبذلينه جنى النحل في ألبان عوذ مطافل

مطافيل أبكار حديث نتاجها تُشاب بماء مثل ماء المفاصل

قال الأصمعي: المفاصل: منقطع الجبل من الرملة، وفيه رضراض وحصى صغار، فالماء يرق عليه ويصفو، وقال أبو عبيدة: المفاصل: مسايل الوادي، وقال أبو عمرو: المفاصل: مفاصل العظام، وقال الآخر:

لا أُمتِع العُوذَ بالفصال ولا أبتاع إلا قريبة الأجل»[31]

فالفاعل أتى للفاعل والمفعول، وتأتي ألفاظ على فعول تتصرف للفاعل والمفعول.

ويبدو أن (تمام حسان) لم يجانب الصواب عندما أقر بأن المبنى الصرفي صالح لأن يعبِّر عن أكثر من معنى واحد ما دام غيرَ متحقق بعلامةٍ ما في سياق ما، فإذا تحقق المعنى بعلامة أصبح نصاً في معنى واحد بحسب القرائن اللفظية والمعنوية والحالية على السواء[32].

4- المجاز:

لا يخفى على كل ذي بصيرة في اللغة أثر المجاز في ازدياد مفردات اللغة ومعانيها، وهو مظهر من مظاهر التطور الدلالي فيها، والعربية لغة التوسع المجازي، «وباب المجاز مفتوح على مصراعيه»، كما يقول أحد الباحثين العرب[33]، «والمجاز القديم مصيره إلى الحقيقة»[34].

وأقر ابن الأنباري أن المجاز سبب في حدوث ضدية عدد من الألفاظ من خلال ما عرضه من مواد لغوية في كتابه، ويرى آل ياسين أن قول ابن الأنباري: «ومما يشبه الأضداد» قصد به المجاز وإن لم يصرح بذلك[35]. ونقل الباحث أيوب سالم رأي آل ياسين في رسالته الأضداد في اللغة العربية ونسبه إلى نفسه من غير أن يشير إلى صاحب الرأي.

ومن الأمثلة على أثر المجاز قول ابن الأنباري: «ومن الحروف أيضاً الظعينة: المرأة في الهودج، والظعينة: الهودج، وقد يقال للمرأة وهي في بيتها: ظعينة، والأصل ذاك، وقال ابن السكيت: يقال: بعير ظَعُون إذا كان يحمل الظعائن، قال زهير:

تبصَّرْ خليلي هل ترَى من ظعائنٍ تحمّلنَ بالعلياءِ من فوقِ جُرثُمِ[36]

وأنشدنا أبو العباس:

إنَّ الظعائنَ يوم حزمِ سُوَيقةٍ أبكينَ عندَ فراقهنَّ عُيونا

وقال أبو عكرمة الضبي: قال بعض أهل اللغة: لا يقال للمرأة ظعينة حتى تكون في هودج على جمل، فإن لم يجتمع لها هذان الأمران لم يقل لها ظعينة»[37].

ويرى عدد من اللغويين أن مثل هذه اللفظة قد تطورت دلالتها إلى مجال آخر لعلاقة مكانية أو سببية بين مدلولين فكانت من الأضداد[38].

5- القلب والإبدال:

قال ابن الأنباري: «و(صار) حرف من الأضداد. يقال: صرتُ الشيءَ إذا جمعته، وصرته إذا قطعته وفرقته، وفسر الناس قول الله عز وجل: ﴿فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ﴾ [البقرة: 260] على ضربين؛ فقال ابن عباس: معناه: قطعهن، وقال غيره: معناه: ضمهن إليك، فالذين قالوا معناه قطعهن قالوا: (إلى) مقدمة في المعنى، والتأويل: فخذ أربعة من الطير إليك، فصرهن أي: قطعهنَّ، وقال الفراء: بنو سليم يقولون: فصرهن، وقال: أنشدني الكسائي عن بعض بني سليم:

وفــرعٍ يَصــيرُ الجيــدَ وَحْــفٍ كأنــه   علــى اللِّيــتِ قِنــوانُ الكُــرومِ الــدوالحِ

أراد يضم الجيد.

قال أبو بكر: واستضعف الفراء مذهب من قال: صرهن قطعن، وقال: لا نعرف صار بمعنى قطع إلا أن يكون الأصل فيه صرى فقدمت الراء إلى موضع العين وأخرت العين إلى موضع اللام، كما قالوا: عاث في الأرض وعثا، وقاع على الناقة وقعا»(39).

6- دلالة الفعل على السلب والإيجاب:

عرض ابن الأنباري ذلك في صيغة الفعل: (أخفى) فقال: «وأخفيت حرف من الأضداد، يقال: أخفيت الشيء إذا سترته، وأخفيته إذا أظهرته، قال الله عز وجل: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ [طه: 15] فمعناه: أكاد أسترها، وفي قراءة أبي: (أكاد أخفيها من نفسي فكيف أطلعكم عليها)... ويقال: معنى الآية: إن الساعة آتية أكاد أظهرها، ويقال: خفيت الشيء إذا أظهرته ولا يقع هذا- أعني الذي لا ألف فيه- على الستر والتغطية، قال الفراء: حدثنا الكسائي عن محمد بن سهل عن وقاء عن سعيد بن جبير أنه قرأ (أكاد أخفيها) فمعنى أخفيها أظهرها، وقال عبيدة بن الطيب...:

يَخْفِــي التــراب بــأظلاف ثمانيــة   فــي أربــعٍ مسُّــهن الأرضَ تحليــلُ

أراد يظهر التراب..»(40).

7- دلالة الألفاظ على المفرد والجمع:

قال ابن الأنباري: «و(ضِعْف) حرف من الأضداد عند بعض أهل اللغة، يكون ضعف الشيء مثله، ويكون مثليه، قال الله عز وجل: ﴿يُضَٰعَفۡ لَهَا ٱلۡعَذَابُ ضِعۡفَيۡنِۚ﴾ [الأحزاب: 30]. قال أبو العباس عن الأثرم عن أبي عبيدة: معناه: يجعل العذاب ثلاثة أعذبة. قال: وضعف: الشيء مثله، وضعفاه: مثلاه. وقال أبو عبد الله هشام بن معاوية: إذا قال الرجل: إن أعطيتني درهماً فلك ضعفاه معناه: فلك مثلاه، قال: والعرب لا تفرد واحدهما، إنما تتكلم بها بالتثنية، وقال غير هشام وأبي عبيدة: يقع الضعف على المثلين. وقال أبو بكر: وفي كلام الفراء دلالة على هذا»(41).

وبعد ذكر أسباب حدوث الأضداد كما وجدتها ظاهرة في كتاب ابن الأنباري لابد من الإشارة إلى أمرين:

أحدهما: إن الكثير من آراء العلماء التي تشتمل على أسباب حدوث الأضداد إنما ساقوها بالاعتماد على أضداد ابن الأنباري.

الآخر: هناك تباين في آراء العلماء حول سبب حدوث الأضداد في لفظة الجون مثلاً، فبعضهم يرجعها إلى تداخل اللهجات، وابن فارس يردها إلى أصل الوضع اللغوي، في حين يردها علي عبد الواحد وافي إلى الاقتراض من اللغات الأخرى، ويرى إبراهيم أنيس: أن هذه المادة قد حدث فيها مخالفة صوتية أدت إلى الأضداد(42).

وهذا يقودنا إلى نتيجة مفادها: أن هناك عدداً من الألفاظ لم تصل فيها آراء العلماء إلى أحكام دقيقة، لذا ينبغي الوقف عليها من جديد من خلال البحث والتدقيق للخروج بنتائج حاسمة.

أنواع الأضداد في الكتاب:

أورد ابن الأنباري عدداً من أنواع الأضداد لا نكاد نجدها مرتبة ترتيباً معيناً، وإنما كانت موزعة على الكتاب كله، وسأورد ما تتبعته في النقاط التالية:

1- الأضداد في الأسماء:

قال قطرب: «الحرفة من الأضداد، يقال: قد أحرف الرجل إحرافاً، إذا نما ماله وكثر، والاسم الحرفة من هذا المعنى. قال: والحرفة عند الناس: الفقر، وقلة الكسب، وليست من كلام العرب إنما تقولها العامة»[43].

2- الأضداد في الأفعال:

«وأسررت من الأضداد أيضاً، يكون أسررت بمعنى: كتمت وهو الغالب على الحرف، ويكون بمعنى أظهرت، قال الله عز وجل: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجْوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [الأنبياء: 3] فمعنى أسروا هنا: كتموا، وقال تبارك وتعالى في غير هذا الموضوع: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ﴾ [يونس: 54]، فقال الفراء والمفسرون: معناه: وأظهروا الندامة عند معاينة العذاب، واحتجوا بقول الفرزدق:

ولما رأى الحجاج جرّد سيفه   أسرّ الحروري الذي كان أضمرا[44]

معناه: أظهر الحروري»[45].

3- الأضداد في الحروف:

«و(أو) حرف من الأضداد، تكون بمعنى الشك في قولهم: يقوم هذا أو هذا، أي: يقوم أحدهما، وتكون معطوفة في الشيء المعلوم الذي لا شك فيه كقول جرير:

نال الخلافة أو كانت له قدرا   كما أتى ربَّه موسى على قدر[46]

أراد: وكانت، وقال توبة بن الحُمير:

وقد زعمت ليلى بأني فاجر   لنفسي تقاها أو عليها فجورها

أراد: وعليها،... وتكون: أو بمعنى التخيير كقولك للرجل، جالس الفقهاء أو النحويين، فمعناه: إن جالست الفريقين فأنت مصيب أيضاً، وتكون أو بمعنى بل كقوله عز وجلّ: ﴿إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ۝١٤٧﴾ [الصافات]، فمعناه: بل يزيد...»[47].

4- الأضداد في المصادر:

«ومن الأضداد التفطر، التفطر: أن لا يخرج من لبن الناقة شيء، والتفطر: الحلب، والتفطر: الانشقاق، قال الله عز وجل: ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ﴾ [مريم: 90]»[48].

5- الأضداد في المشتقات:

«والسارب أيضاً من الأضداد، يكون السارب: المتواري من قولهم: قد انسرب الرجل، إذا غاب وتوارى عنك، فكأنه دخل سرباً، والسارب: الظاهر، قال الله عز وجل: ﴿وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾ [الرعد: 10]، ففي المستخفي قولان: يقال هو المتواري في بيته، ويقال هو الظاهر، وفي تفسير السارب قولان أيضاً؛ يقال: هو المتواري، ويقال: هو الظاهر البارز، قال قيس بن الخطيم:

أنَّى سريتِ وكنتِ غيرَ سروبِ ... وتُقرِّبُ الأحلامُ غيرَ قريبِ

ويروي: أنى اهتديت، أراد: أي ظهرت وكنت غير ظاهرة، وقد يفسر على المعنى الآخر، ومن قال: السارب: الظاهر، قال: سرب الرجل يسرب سرباً: إذا ظهر»[49].

6- الأضداد في الضمائر:

«ومما يشبه حروف الأضداد (نحن)، يقع على الواحد، والاثنين، والجميع، والمؤنث؛ فيقول الواحد: نحن فعلنا، وكذلك يقول الاثنان والجميع والمؤنث، والأصل في هذا أن يقول الرئيس الذي له أتباع يغضبون بغضبه ويرضون برضاه، ويقتدون بأفعاله: أمرنا ونهينا وغضبنا ورضينا؛ لعلمه بأنه إذا فعل شيئاً فعله تُبّاعه، ولهذه العلة قال الله جل ذكره: أرسلنا، وخلقنا، ورزقنا، ثم كثر استعمال العرب لهذا الجمع حتى صار الواحد من عامة الناس يقول وحده: قمنا، وقعدنا، والأصل ذلك...»[50].

7- الأضداد في الظروف:

«وراء من الأضداد، ويقال للرجل: وراءك، أي خلفك، ووراءك أي: أمام؛ قال الله- عز وجل-: ﴿مِّن وَرَآئِهِمْ جَهَنَّمُ﴾ [الجاثية: 10] فمعناه من أمامهم، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ وَرَآءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف] فمعناه: وكان أمامهم، وقال الشاعر:

ليس على طول الحياة ندمْ ... ومن وراء المرء ما يُعلمْ

أي: من أمامه، وقال الآخر:

أترجو بنو مروان سمعي وطاعتي ... وقومي تميم والفلاة ورائيا

أي قدامي...»[51].

8- الأضداد في الأصوات:

«ومن الأضداد أيضاً قولهم: طرطبت بضأنك طرطبةً، وهي بالشفتين إذا دعوتها إليك، وطرطبت بها طرطبة: إذا زجرتها عنك»[52].

9- الأضداد في الأعلام:

«ومنها أيضاً يعقوب، يكون عربياً لأن العرب تسمي ذكر الحجل يعقوباً، ويجمعونه يعاقيب، قال سلامة بن جندل:

أودى الشباب حميداً ذو التعاجيب أودى وذلك شاو غير مطلوب

ولى حثيثاً وهذا الشيب يطلبه لو كان يدركه ركض اليعاقيب»[53]

10- الأضداد في الألوان:

«ومما يشبه حروف الأَضداد (الأحمر)، يقال: أحمر للأحمر، ويقال: رجل أحمر، إذا كان أبيض، قال أبو عمرو بن العلاء (154هـ): أكثر ما تقول العرب في الناس: أسود وأحمر، قال: وهو أكثر من قولهم: أسود وأبيض، وأنشد ابن السكيت لأوس بن حجر:

وأحمر جعدا عليه النسور وفي ضبنه ثعلب منكسر

وفي صدره مثل جيب القنا ة تشهق حيناً وحيناً تهر

قوله: في ضبنه معناه: وفي إبطه، والثعلب: ما دخل من طرف الرمح في جُبَّة السنان، وقوله: تشهق حيناً: شهيق الطعنة: أن تدخل الريح فيها فتصوت، وتهرُّ معناه: تُقبقب»[54].

11- الأضداد في التراكيب:

«وقال قطرب: من الأضداد قولهم: قد ثللت عرشه، إذا هدمته وأفسدته، وأثللت عرشه، إذا أصلحته، قال أبو بكر: ليس عندي كما قال قطرب، إذ كان ثللت يخالف لفظ أثللت فلا يجوز أن يُعد في الأضداد حرف لا يقع إلا على معنى واحد، والمعروف عند أهل اللغة ثللتُ عرشه: أهلكته، يقال: قد ثُل عرش فلان، وثلَّ عرشه، وأثلَّ الله عرشه، إذا أهلكته، والثلل: هو الهلاك، قال زهير:

تداركتما الأحلاف إذ ثُلَّ عرشها وذبيان إذ زلت بأقدامها النَّعل»[55]

المطلب الثالث
منهجية الكتاب والمآخذ عليه

1- منهجيته في ترتيب الألفاظ:

لم يلتزم ابن الأنباري بترتيب معين في كتابه كما جرت العادة في ترتيب المعاجم العربية، فسار على منهج سابقيه من مؤلفي الأضداد، فقد بدأ على غير ضابط معين في ترتيب مواده، فالمادة الأولى هي: كلمة ظن، قال ابن الأنباري: «فأول ذلك الظن، يقع على معانٍ أربعة: معنيان متضادان: أحدهما: الشك، والآخر: اليقين الذي لا شك فيه...»[56].

وقد طال الحديث عنها في صفحات عدة، في حين نجد أن الحروف التي تسبق الظاء قد جعلها في نهاية كتابه. ولم يلتزم ابن الأنباري بترتيب الأسماء متتالية، أو الحروف متتالية، أو الأفعال، وإنما كان يقدم ويؤخر كيفما شاء، إلا أننا نجد بين الحين والآخر ترتيباً في الأفعال أو الحروف التي يوردها، فقد بدأ في المادة الثانية بأفعال الشك واليقين أو الناصبة لمفعولين، «قال بعض أهل اللغة: رجوت حرف من الأضداد يكون بمعنى الشك والطمع، ويكون بمعنى اليقين»[57].

ونراه يورد أضداد الألوان مرتبة في وسط كتابه، قال: «ومنها أيضاً: الأخضر، يقال: أخضر للأخضر، وأخضر للأسود...»[58].

ويورد ابن الأنباري أضداد الأعلام مرتبة في نهاية كتابه، قال: «ومنها أيضاً إسحاق، يكون أعجمياً مجهول الاشتقاق... ويكون عربياً من أسحقه الله إسحاقاً...»[59].

ومن منهجيته في الترتيب ما يأتي:

- ✍ يأتي بالألفاظ المتقاربة المعنى كما في شرى وباع[60].
- ✍ يأتي بأن المصدرية والفعل المضارع في ثلاثة مواضع متتالية[61].
- ✍ يأتي بالتراكيب اللفظية متتالية[62].
- ✍ يأتي بوصف للمؤنث ويتبعه بوصف للمذكر [63].

2- منهجيته في الشروح:

نلفي أن ابن الأنباري كان أكثر موضوعية في كتابه ممن سبقه، فقد ناقش كثيراً من الأضداد التي ذكرها راداً بعضها، وشاكاً في البعض الآخر، وناصاً على عدم ضدية القسم الثالث، ومضى في كتابه شارحاً للألفاظ بصورة واضحة وجلية، ووصف دقيق وبحث شامل لهذا الموضوع.

قال آل ياسين: «لم يكتف ابن الأنباري بجمع المادة اللغوية فحسب، بل راح يمتحنها، محللاً إياها، مناقشاً لها، ولذا وصل إلى نتائج دقيقة أعطت كتابه أهمية كبيرة»[64].

وسأوجز منهجيته في النقاط الآتية:

❀ يتبنى في شرحه التأويل والتقدير من أجل الوصول إلى نتائج دقيقة في ضدية عدد من الألفاظ، قال: «وكذلك أحلف أن تذهب؛ قال الفراء: من أجاز مع هذه الأفاعيل الوجهين جميعًا، لم يُجِز مع الظن والعلم وما أشبههما إلا وجهاً واحداً؛ فمن قال: ظننت أن تذهب معنا لم يحمله على معنى الجهد، لأنه لا دليل عليه هاهنا وصلح تقدير الجهد مع الأفاعيل الأول؛ لأنها جواب. وفيها معنى تحريج، والتحريج يدل على معنى الجحد المنوي، فمتى قال القائل: نشدتك الله أن تقوم، وأقسمت عليك أن تقوم، فتأويلها: أحرِّج عليك أن لا تفعل، فلهذه العلة من تأويل الجواب والتحريج ما فهم معنى الجحد وهو غير ظاهر ولا منطوق به»[65].

❀ استعماله مبدأ التعليل لعدد من الألفاظ التي أوردها، فأعان الدارسين والباحثين في الأضداد التي التبست عليهم، ونجد ذلك– على سبيل المثال لا الحصر– في أنه علل مجيء أسماء المدن على ما تعارفه الناس، فمكة سُميت مكة لجذب الناس إليها، والبصرة سُميت بصرة للحجارة البيض الرخوة بها، والكوفة لازدحام الناس بها من قولهم قد تكوّف الرمل تكوفاً، إذا ركب بعضه بعضاً...الخ[66].

❀ ناقش آراء العلماء، فأيد بعضها وأنكر بعضها الآخر، مما ينم على علمه الواسع وثقافته وسعة اطلاعه ويتجلى ذلك فيما يلي:

➢ إنكاره آراء عدد من اللغويين كقطرب وابن قتيبة، قال: «وقال قطرب: من الأضداد قولهم: خَذِمَت النعلُ، إذا انقطعت عُروتُها وشسعها، وأخذمتُها: إذا أصلحت عُروتها وشسعها، وهذا ليس عندي من الأضداد لأن خذمت لا يقع إلا على معنى واحد...»[67].

- وقال: «قال قطرب: من الأضداد حمأت الركبة حمئاً، إذا أخرجت منها الحمأة، وأحمأتها إحماءً، إذا جعلت فيها الحمأة، قال أبو بكر: وليس هذا عندي من الأضداد لأن لفظ: حمأت يخالف لفظ أحمأت، فكل واحدة من اللفظتين لا تقع إلى على معنى واحد، وما كان على هذا السبيل لا يدخل في الأضداد»[68].
- إنكاره لضدية ما نقله السابقون من ألفاظ: ومن ذلك قوله: «وأما معنى العلم فقوله عز وجل ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا ﴾، معناه: فمن كان يعلم لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً، وقولهم عندي غير صحيح؛ لأن الرجاء لا يخرج أبداً من معنى الشك»[69].
- جوّز ضدية عدد من الألفاظ بتصريحه بذلك، قال ابن الأنباري: «يقال عاقل، إذا كان حسن التمييز، صحيح العقل والتدبير، ويقال: وَعِل عاقل وهو مما لا يعقل، يراد به قد عقل نفسه في الجبل، فما يبرح منه، ولا يطلب به بدلاً، قال الشاعر:

لقد خفتُ حتى ما تزيد مخافتي ... على وَعِل في ذي المطارة عاقل[70]

أي حابس نفسه في هذا الموضوع، ويجوز أن يكونا متضادين، وأن يقال أصل العقل في اللغة الحبس»[71].

ومن منهجيته: توثيق الآراء التي أتى بها، ومن ذلك:

❀ تعرضه للأوصاف التي ذكرتها العرب، أو ما اشتهر عند العرب من صفات وأسماء، من ذلك قوله: «قال أبو عبيد: يقال في ليالي الشهر: ثلاث غُرَر، وثلاث نُفَل، وثلاث تُسَع، وثلاث عُشَر، وثلاث بيض، وثلاث دُرَع، وثلاث ظُلَم، وثلاث حنادس، وثلاث دآديّ، وثلاث محاق»[72].

❀ تعرضه للغات القبائل واللهجات، ومن ذلك قوله: «والسامد من الأضداد، فالسامد في كلام أهل اليمن: اللاهي، والسامد في كلام طيء الحزين...»[73].

❀ وثقّ آراءه بالأخبار والقصة، ومن ذلك قوله: «والوراء، ولد الوالد، قال: حيّان بن أبجر: كنت عند ابن عباس فجاءه رجل من هُذيل فقال له: ما فعل فلان؟ لرجل منهم، فقال: مات وترك كذا وكذا من الولد وثلاثة من الوراء، يريد من ولد الولد...»[74].

❀ تعرضه لأقوال العامة من الناس غير كلام العرب: قال ابن الأنباري: «وقال قطرب: الحِرفة من الأضداد، يقال: قد أحرف الرجل إحرافاً إذا نما ماله وكثر، والاسم الحرفة من هذا

المعنى، قال: والحرفة عند الناس: الفقر، وقلة الكسب، وليست من كلام العرب إنما تقولها العامة»[75].

❀ أخذه بأدلة السماع والقياس لتوثيق الآراء، وإثبات ما يصبو إليه من ضدية عدد من الألفاظ، ومن السماع قوله: «وسمعت أبا العباس يقول: يقال للساكن: رهو، وللواسع رهو، وللطائر الذي يقال له الكُركيُّ: رهو؛ قال الله عز وجل: ﴿ وَٱتۡرُكِ ٱلۡبَحۡرَ رَهۡوًاۖ ﴾ [الدخان: 24] فمعناه: ساكناً»[76].

أما القياس فقوله: «ويقال: رجل مُنهِل، إذا كانت إبله عطاشًا كما يقال: رجل مُعطِش ورجل مُنهِل على القياس إذا كانت رواءً»[77].

❀ أسند ما أورده من أضداد إلى أصحابها، وبذا انتهج في كتابه نهجاً علمياً دقيقاً، ومن ذلك قوله: «وقال ابن قتيبة: توسد القرآن حرف من الأضداد يقال: توسد فلان القرآن: إذا نام عليه، وجعله كالوسادة له، فلم يكثر تلاوته، ولم يقم بحقه، ويقال: توسد القرآن: إذا أكثر تلاوته وقام به في الليل فصار كالوسادة، وبدلاً منها، وكالشعار، والدثار»[78].

المآخذ على الكتاب:

لا يخلو كتاب ابن الأنباري من سقطات وقع فيها صاحبه كغيره من مؤلفي المصنفات اللغوية، على أن هذه المآخذ لا تنقص من قيمة الكتاب عند الباحثين والدارسين وفي المكتبة العربية، وسأوجز أهم ما وقعت عليه من هذه المآخذ:

1- الاستطراد بغير سبب في شروحه لعدد من الألفاظ، مما يجعله يبتعد عن موضوع الأضداد، ولاسيما في الشواهد الشعرية، إذ يشرح ما غمض من الألفاظ ويأتي بشواهد لا تمس الموضوع الذي هو بصدده، ومثال ذلك قوله: «وتأثم حرف من الأضداد، يقال: قد تأثم الرجل إذا أتى ما فيه المأثم، وتأثم: إذا تجنب المأثم، كما يقال: قد تحوّب الرجل: إذا تجنب الحُوب، ولا يستعمل تحوب في المعنى الآخر، والحوب الإثم العظيم، قال الله عز وجل: ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ حُوبٗا كَبِيرٗا ۝٢ ﴾ [النساء]»[79]، فنراه يترك اللفظة الأصلية ويستطرد في لفظه أخرى مبتعداً عن معنى الضدية.

ومن ذلك قوله: «وذعور من الأضداد، يقال: فلان ذعور، أي ذاعر، وذعور، أي: مذعور؛ أنشدنا أبو العباس:

تنـــول بمعـــروف الحـــديث وإن تُـــرد   ســوى ذاك تَــذعر منــك وهـــي ذعــور

أي: مذعورة ويروى: تنول بمغروض الحديث أي: بطريه، واللحم الغريض عند العرب، الطري، قال الشاعر:

إذا لـــــم يجتـــــزر لبنيـــــه لحمـــــاً   غريضــاً مــن هــوادي الــوحش جــاعوا

ويروى تنول بمشهود الحديث، والمشهود: الذي كأن فيه شُهداً من حلاوته وطيبه...»[80]، فابتعد عن ضدية اللفظة المقصودة.

2- اختلاف منهجية الشواهد التي أتى بها، فالمعروف أن لكل لفظة من الأضداد شواهد عليها، ولا نجد ذلك في عدد منها، مما يورث الشك عند القارئ في مصداقيتها. قال ابن الأنباري: «وقال قطرب أيضاً من حروف الأضداد النحاحة، يقال في السخاء ويقال في البخل...»[81].

وقد يأتي بشاهد من غير أن يبين على أي من المعاني قصده، قال: «ومن الأضداد أيضاً قولهم: مُشِب للمسن ومشب للشاب، قال أبو خراش الهذلي:

بمـــــوركتين مـــــن صـــــدوى مشـــــب   مـــن الثيـــران عقـــدهما جميـــل»[82]

ورأى (أيوب سالم) في رسالته في الأضداد أن الألفاظ التي لا شواهد عليها يمكن أن نخرجها من الأضداد[83]. والحقيقة أننا لا يمكن أن نخرجها من الأضداد إلا بعد التمحيص والبحث حتى نخرج بأحكام دقيقة في ذلك.

3- لا يخلو الكتاب من التكلف في إقرار ضدية عدد من الألفاظ، والمتتبع لذلك لا يجد الأضداد فيها، قال آل ياسين: «والكتاب حفل بطائفة كبيرة من الألفاظ التي ألصقت بالأضداد، ولا تتوفر فيها فكرة الأضداد بوجه من الوجوه...»[84].

ومن ذلك قوله: «ومن الحروف أيضاً الحَفَض، يقال لمتاع البيت، حَفَض وجمع الحفض أحفاض. قال الشاعر:

فَكَبَّـــــه بـــــالرمح فـــــي دمائـــــه   كـــالحفض المصـــــروع فـــــي كفائـــــه

وقال الآخر:

ولا تـــكُ فـــي الصـــبا حَفَظـــاً ذلـــولاً   فـــإن الشـــيب والغـــزل الثُّبُـــورُ

وقال الآخر:

يا ابن قُروم لسن بالأحفاضِ

ويروي بيت عمرو بن كلثوم على وجهين:

ونحـــن إذا عمـــاد الحـــي خـــرّت   علـــى الأحفـــاض نمنـــع مـــا يلينـــا

ويروى: على الأحفاض، فمن رواه عن الأحفاض قال: الأحفاض: الإبل، ومن رواه على الأحفاض قال: الأحفاض: الأمتعة»[85].

وأتساءل: ما وجه الأضداد في كل ما تقدم، فالأولى عدم التكلف والتصنع في ذكر ألفاظ لا تمس الضدية بشيء.

المطلب الرابع
القضايا اللغوية والنحوية والبلاغية في الكتاب

1- القضايا الصرفية:

الصيغ الصرفية:

قال: «وأما معنى التهمة، فهو أن تقول ظننت فلاناً فتستغني عن الخبر؛ لأنك تريد اتهمته، ولو كان بمعنى الشك المحض لم يقتصر به على منصوب واحد. ويقال: فلان عندي ظنين، أي متهم، وأصله مظنون فصرف عن مفعول إلى فعيل كما قالوا: مطبوخ وطبيخ»[86].

جمع التكسير:

قال: «والقُرءُ حرف من الأضداد يقال: القُرءُ للطهر، وهو مذهب أهل الحجاز، والقُرءُ: للحيض، وهو مذهب أهل العراق، ويقال في جمعه: أقراء وقرُوء...»[87]، وهذا مما يطرد جمعه على القلة والكثرة[88].

الإدغام والإبدال:

يعالج ابن الأنباري عدداً من الألفاظ ببيان ما طرأ عليها من أمور الإدغام أو الإقلاب، قال: وكان أبو البلاد النحوي ينشد هذا البيت:

عســـعس حتـــى لـــو يشـــاء أدنَّـــى   كـــان لـــه مـــن ضَـــوئه مقـــبس

ومعناه: لو يشاء إذْ دنا، فتركت همزة إذ، وأبدلوا من الذال دالاً، وأدغموها في الدال التي بعدها...»[89].

التمييز بين الاسم والمصدر:

فرق ابن الأنباري في مواضع عدة بين الاسم والمصدر لما لذلك من أهمية في تحديد المعنى بدقة. قال: «ويقال في دعاء للعرب: به الوَرَى وحُمَّى خَيْبَرَى، وشرُّ ما يُرَى، فإنه خَيْسَرَى[90]. وقال أبو العباس: الوَرْي المصدر بتسكين الراء، والوَرَى بفتح الراء: الاسم»[91].

صيغ الأفعال:

ووقع على الصيغة الصحيحة للأفعال التي فيها لبس عند الدارس أو الباحث. قال: «ويقال أرديت الرجل إذا أعنته من قول الله– عز وجلّ– ﴿فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ﴾ معناه: عوناً، ويقال منه: أردأت الرجل، وأرديتُهُ، فمن قال: أرداته: ليّن الهمزة، ومن قال: أرديتُه انتقل عن الهمزة وشبه أرديت بأرضيت...»[92].

2- الظواهر اللغوية:

الفروق اللغوية:

كما في قوله: والذّفر: من الأضداد، يقال: شَمِمت للطبيب ذَفَرا، وللنتن ذفرا، والذفر: حدة الريح في الطيب والنتن جميعاً، والدّفر بتسكين الفاء مع الدال لا يقال إلا في النتن. من ذلك قولهم: الدنيا أم دفر، وللأمة يا دَفار، ومنه قول عمر بن الخطاب– رحمه الله– وادفراه...»[93].

الترادف: كقوله: «أن يقع اللفظان المختلفان على المعنى الواحد كقولك: البر والحنطة، والعير والحمار، والذئب والسيد، وجلس وقعد، وذهب ومضى...»[94].

3- القضايا النحوية:

الأفعال التي تنصب مفعولين:

في قوله: «قال الله– عز وجلّ– ﴿وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٧٨﴾ [البقرة] فمعناه: وإن هم إلا يكذبون، ولو كان على معنى الشك لاستوفى منصوبيه أو ما يقوم مقامهما...»[95].

التأكيد:

ومنه قوله: «وينشد في هذا المعنى أيضاً:

أتانا فلم نعدل سواه بغيره ... نبيٌّ أتى من عند ذي العرش صادق

معناه: أتانا فلم نعدله بغيره، على هذا أكثر الناس، ويقال فيه: قولان آخران.

وسواه: صلة للكلام معناها التوكيد، كما قال الله- عز وجلّ- ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: 11] أراد: ليس كهو شيء، فأكد بـ(مثل)، قال الشاعر:

وقتلى كمثل جذوع النخيل يغشاهم سَبَل منهمر»[96]

الأفعال الناقصة:

ومنه قوله: «وقال أبو عبيدة: كان من الأضداد، يقال: كان للماضي، وكان للمستقبل، فأما كونها للماضي فلا يحتاج لها إلى شاهد وأما كونها للمستقبل فقول الشاعر:

فأدركت من قد كان قبلي ولم أدعْ لمن كان بعدي في القصائد مصنعا

أراد: لمن يكون بعدي. قال: وتكون كان زائدة كقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾. ومعناه: والله غفور رحيم»[97].

الحذف:

ومن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب]. قال: «وقال آخرون: محال أن يكون الله- عز وجلّ- عرض الأمانة على السموات في ذاتها؛ لأنها مما لا يكلف عملا ولا يعقل ثواباً، وإنما المعنى: إنا عرضنا الأمانة على أهل السماوات وأهل الأرض وأهل الجبال فأبوا أن يحملوها، فحذف الأهل وقام الذي بعده مقامه وجعل (أبين) للسماوات والأرض والجبال لقيامها مقام الأهل، كما قالوا: يا خيل الله اركبي، وأبشري بالجنة. أرادوا: يا فرسان خيل الله اركبوا فأقيم الخيل مقام الفرسان»[98].

4- القضايا البلاغية:

الاستعارة:

في شرحه لحديث رسول الله ﷺ: «**استثفري وتحيضي في علم الله ستا أو سبعاً ثم اغتسلي وصلي**»[99]. قال: «واستثفري له معنيان: يجوز أن يكون شبَّه اللجام للمرأة بالثفر للدابة إذ كان ثفر الدابة يقع تحت الذنب، ويجوز أن يكون استثفري كناية عن الفرج لأن الثفر للسباع بمنزلة الحياء للناقة ثم يستعار من السباع فيجعل للناس وغيرهم. قال الأخطل:

جــزى الله فيهـــا الأعـــورين ملامـــة وفـــروةَ ثَفـــرَ الثـــورةِ المتضـــاجم[100]

فجعل للبقرة ثفراً على جهة الاستعارة»[101].

المجاز والتشبيه:

قال ابن الأنباري: «وقال امرؤ القيس:

وأفلَـــــتَهنّ عِلبـــــاءٌ جريضـــــا ولـــــو أدركنـــــه صَـــــفِرَ الوطـــــابُ

وفُسر قوله (صَفِر الوطاب) تفسيرين: أحدهما: قُتِلَ وأخرج روحه من جسده، فصار جسده بعد خروج الروح منه كالوطب الخالي من اللبن، والوطب للّبن بمنزلة الزّقّ للعسل والنِّحْي للسمن، وتأويل صَفِرَ: خلا. جاء في الحديث: إن أصفرَ البيوت لبيت لا يُقرأ فيه كتاب الله.

والتفسير الآخر: لو أدركت الخيل عِلباء قتل وأخذت إبله فَصَفِرت وِطابه من اللبن. فالجواب الأول هو على المجاز والتشبيه»[102].

المطلب الخامس
شواهد الكتاب ومصادره

1- القرآن الكريم:

- تفسير الآيات القرآنية:

قال ابن الأنباري: «ومما يفسر من كتاب الله- عز وجلّ- تفسيرين متضادين قوله- جلّ اسمه- ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَٰنَهُۥٓ ﴾ [غافر: 28]. فيقول بعض المفسرين: الرجل المؤمن هو من آل فرعون؛ أي: من أمته وحيه ومن يدانيه في النسب.

ويقول آخرون: الرجل المؤمن ليس من آل فرعون، إنما يكتم إيمانه من آل فرعون، وتقدير الآية عندهم: وقال رجل مؤمن يكتم إيمانه من آل فرعون»[103].

- مناقشته لآراء المفسرين والإتيان بآراء جديدة:

ومن ذلك رأيه في آيات سورة يوسف التي أثارت جدلاً بين المفسرين، والآية: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: 24]. قال ابن الأنباري: «ولا وجه لأن نؤخر ما قدم الله، ونقدم ما أخر الله" فيقال: معنى (هم بها) التأخير مع قوله- عز وجلّ- ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف: 24] إذ كان الواجب علينا واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه، وأن لا نزيله عن نظمه، إذا لم تدْعنا إلى ذلك ضرورة، وما دعتنا إليه في هذه الآية ضرورة، فإذا حملنا الآية على ظاهرها ونظمها كان (همّ بها) معطوفاً على (همّت به)، و(لولا) حرف مبتدأ جوابه محذوف بعده، يراد به لولا أن رأى برهان ربه لزنى بها بعد الهمّ، فلما رأى البرهان زال الهم، ووقع الانصراف عن العزم»[104].

- تعرضه في شروحه إلى القراءات القرآنية:

قال في قوله تعالى: ﴿يَرَوْنَهُم مِّثْلَيْهِمْ رَأْيَ ٱلْعَيْنِ﴾ [آل عمران: 13]: «ومن قرأ (تَروْنهم مِثْليهم) جعل الفعل لليهود أي: يا معاشر اليهود، ترون المشركين مثلي المسلمين، وقال أبو عمرو بن العلاء: من قرأ (ترونهم) بالتاء لزمه أن يقول: مثليكم- فرُدّ هذا القول على أبي عمرو- وقيل: المخاطبون: اليهود، و(الهاء) و(الميم) المتصلتان بمثل للمسلمين»[105].

2-الحديث الشريف:

أهم ما وجدته في استشهاده بالحديث أمرين:

أحدهما: شرحه لعدد من الأحاديث النبوية، وعدم الاكتفاء بذكرها، ومن ذلك قوله، «وفي الحديث: (**أفضل الحجّ العجُّ والثجُّ**)؛ فالعجُّ: التلبية، والثجُّ: صب الدماء»[106].

الآخر: يذكر في بعض الأحيان أكثر من رواية للحديث، نحو قوله: «عن عبد الله بن الزبير أن رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة ودخلها جاءت ناقته إلى موضع المنبر

فاستناخت وتلحلحت، وفي غير هذا الحديث: وأزرمت. فمعنى تلحلحت ها هنا: أقامت وثبتت»[107].

3- الشعر العربي:

- تبيينه الشعر بالشعر:

وذلك في مواطن عدّة، فيأتي بالبيت من الشعر ثم يتبعه بما يشبهه، قال: قال الشاعر يصف قِدراً:

تقسم ما فيها فإن هي قُسِمَت فذاك وإن أكرت فعن أهلها تكرى

أراد: فإن نقصت فعن أهلها تنقص، أي: ضرر النقصان على أهلها يرجع.

وشبيه بهذا قول الآخر:

أقسّم جسمي في جسوم كثيرة وأحسو قراحَ الماء والماءُ باردُ

أي: «أقسم قوتي فيأكل منه جماعة من الناس...»[108].

فجاء بالبيت الشعري المشابه لما سبقه من باب التوضيح والبيان.

- إتيانه بالمعاني المتضادة ثم إيراده الشواهد عليها:

قد يذكر أحد المعنيين ويأتي بالشاهد ثم يتبعه بالمعنى الآخر وشاهده، وذلك كثير في الكتاب، من ذلك قوله: «وأرديت حرف من الأضداد، يقال: أرديت الرجل إذا أهلكته...

قال علي بن أبي طالب ﷺ:

ولا تصحب أخا الجهل وإياك وإياه

فكم من جاهل أردى حليماً حين آخاه»

وينتقل إلى المعنى الآخر: «ويقال: أرديت الرجل إذا أعنَته من قول الله- عز وجلّ- ﴿فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِيٓ﴾ [القصص: 34]»[109].

- إيراده أكثر من رواية للبيت الواحد:

قال:

«ظَنٌّ بهم كعسى وهم بتنوفةٍ يتنازعون جوائز الأمثالِ

أراد ظن بهم كيقين، ويروى (سوائر الأمثال) ويروى (جوائب الأمثال)»[110].

- **اهتمام ابن الأنباري بمناسبة القول والقائل:**

يطالعنا بذكر المناسبة وقائلها من الشعراء في مواضع عدة من الكتاب، من ذلك قوله: «قالت امرأة من العرب ترثي عمرو بن عبد ود، وتذكر قتل علي بن أبي طالب ﷺ إياه:

لو كان قاتل عمرو غير قاتله ... بكيته ما أقام الروح في جسدي

لكن قاتله من لا يعاب به ... وكان يُدعى قديماً بيضة البلد»[111]

ولم أجد ابن الأنباري يكتفي بذكر الشاهد الشعري؛ وإنما يعلل مجيء عدد من الألفاظ على صيغة معينة، وينقل آراء العلماء في الشواهد، قال:

«قال عمران بن حطان:

بَراك تراباً ثم صَيَّرْك نطفةً ... فسوّاك حتى صرت مُلتَئم الأسرِ

الأسر: الخلق- من قول الله عز وجلّ- ﴿وَشَدَدْنَآ أَسْرَهُمْ﴾ [الإنسان: 28]، وأراد عمران ثم صَيَّرَك فأسكن الراء، وأكثر ما يقع هذا التخفيف في الياء والواو»[112].

وينقل نقد العلماء لأقوال الشعراء، قال: «ويقال: قد دوّم الطائر في السماء: إذا تحرّك ودار، وقال الأصمعيّ: لا يقال: دوّم إلا في السماء، وقال: أخطأ ذو الرمّة في قوله:

حتى إذا دوّمت في الأرض راجَعَة ... كِبْرٌ ولو شاء نجَّى نفسَه الهربُ»[113]

4- أقوال الصحابة والسلف الصالح:

قال: «من ذلك الحديث المروي عن عمر- رحمه الله- أنه قال لما مات خالد بن الوليد: ما على نساء بني المغيرة أن يُرقن دموعهن على أبي سليمان ما لم يكن نقع ولا لقلقة، فالنقع: الصياح، واللقلقة: الولولة»[114].

5- الأمثال والحكم:

قال: «ويقال في مَثَل يُضرب للرجل الحازم: لا يُدَبُّ له الضَراءُ، ولا يُمشى له الخمر. فالضراء: ما ستر الإنسان من الأشجار خاصة، والخمرُ: ما ستره من الأشجار وغيره».

مصادر الكتاب:

من المصادر كتب الأضداد السابقة وهي:

- أضداد قطرب: وورد في خمسة وخمسين موضعاً(115).
- أضداد الأصمعي: وقد ورد ذكره في أربعة وعشرين موضعاً(116).
- أضداد السجستاني: وورد في ثلاثة مواضع(117).
- أضداد ابن السكيت: وورد في تسعة وعشرين موضعاً(118).

فاتخذ قطرب موقع الصدارة في مصادر ابن الأنباري، وهذا يدل على تأثره بكتاب قطرب.

وقد أشار ابن الأنباري إلى مصنفات أخرى له في كتاب الأضداد؛ من ذلك كتاب الرد على أهل الإلحاد، قال: «قوله- عز وجل- ﴿ قُلِ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا لَبِثُواْ ﴾ [الكهف: 26] معناه: الله أعلم بلبثهم مذ يوم أميتوا إلى هذا الوقت، ومقدار لبثهم مذ يوم ضرب على آذانهم في الكهف إلى وقت انتباههم ثلاثمائة سنة وتسع سنين، وقد استقصينا تفسير هذه المسألة في كتاب الرد على أهل الإلحاد في القرآن»(119).

ومن ذلك أيضًا كتاب غريب الحديث، قال: «أخبرني أبو علي المقرئ، قال حدثنا الحسن بن الصباح، قال: حدثنا الخفّاف قال: قال إسماعيل: كان الحسن إذا سُئل عن تفسير آمين: قال: اللهم استجب، وفيها لغتان آمين، وآمين، وقد استقصنا الكلام فيها في كتاب غريب الحديث»(120).

ولا يفوتنا أن نورد ما وصل إليه آل ياسين من أن آراءه كانت على الأغلب كوفية، فقد روى عن أستاذه ثعلب عن سلمة بن عاصم عن الفراء عن الكسائي، وعن ابن الأعرابي بوساطة ثعلب أيضاً، وعن ابن السكيت، وهؤلاء هم شيوخ مدرسة الكوفة في اللغة، كما روى عن البصريين ومنهم قطرب وأبو عبيدة والأصمعي وأبو حاتم وابن قتيبة(121).

الخاتمة

ويمكن أن أبين ما وصلت إليه من خلال النقاط الآتية:

1- إنَّ من التعسف بمكانٍ نفيَ ظاهرة الأضداد جملة وتفصيلاً، فهذا أمر واقع لا مفر منه، ولكن المتتبع لما أورده علماءُ اللغة من أضداد يجد في عدد منها الغلو والتكلف في تفسير معانيها، والأولى إخراجها من موضوع الأضداد.

2- كشف البحث ثقافة عن ابن الأنباري الغزيرة، وتأثير البيئة والعصر الذي عاش فيه في هذه الثقافة والعلم الواسع، ويتجلى ذلك من خلال الموروث الثقافي الذي تركه للمكتبة العربية وقرائها ودارسيها.

3- دافع ابن الأنباري عن اللغة العربية من خلال دفاعه عن ظاهرة الأضداد في كتابه، وردِ أهل الزيغ والبدع كما وصفهم.

4- يعد كتاب الأضداد لابن الأنباري من أهم المدونات اللغوية وأكملها نضجاً، بعد أن اكتمل التأليف في هذه الظاهرة وبلغ الذروة في هذا الكتاب.

5- كشف البحث عن أسباب نشوء الظاهرة من خلال هذا الكتاب؛ وتجلت في: تداخل اللهجات، والعوامل النفسية والاجتماعية، والتغيير في الوحدات الصرفية، والمجاز، والقلب والإبدال، ودلالة الفعل على السلب والإيجاب، ودلالة الألفاظ على المفرد والجمع، وذكر أمثلة على كل نوع ورد في الكتاب.

6- أورد ابن الأنباري أنواعاً عدة من الأضداد. وقد بينها البحث وأفرد لكل منها أمثلة من كتاب الأنباري، وهذه الأنواع هي: الأضداد في الأفعال، الأضداد في الحروف، الأضداد في الأسماء، الأضداد في المصادر، الأضداد في المشتقات، الأضداد في الضمائر، الأضداد في الظروف، الأضداد في الأصوات، الأضداد في الألوان.

7- وقف البحث على منهجية ابن الأنباري في كتابه، وتبين أنه لم يلتزم ترتيباً معيناً في الألفاظ التي أوردها كما التزمت ذلك المعجمات اللغوية، ومن شروحه لم يكتف بذكر آراء العلماء في تفسير الألفاظ وبيان معانيها وإنما كان ناقداً وشارحاً وشاكاً في عدد منها، ونبه البحث على هذه المواطن وبينها بالأمثلة في الكتاب. ووثق ابن الأنباري

آراءه بالأخبار والقصة وتعرض لأقوال العامة من الناس في غير الكلام العرب، وأخذ بأدلة السماع والقياس، وأسند الأقوال إلى أصحابها.

8- رصد البحث عدداً من المآخذ على الكتاب وأهمها: الاستطراد من غير سبب في شروحه للألفاظ، مما أخرج العديد منها عن الأضداد. ومن المآخذ أنه اضطرب في عدد من المسائل كالأصول الثلاثية وغير الثلاثية للأفعال مما يخرجها عن الأضداد فجاء ذكرها في الأضداد متكلفاً، والأولى أن لا نعدها منها. ولم يخل الكتاب من الاضطراب في الشواهد، فلا تجد شاهداً على ضدية عدد من الألفاظ مما جعل القارئ في حيرة من أمره بخصوص مصداقية هذه الألفاظ.

9- اشتمل الكتاب على عدد من الموضوعات الصرفية التي أثرت ما في الكتاب من مواد لغوية، وأهم هذه الموضوعات: جمع التكسير، الإدغام والإبدال والتمييز بين الاسم والمصدر، وصيغ الأفعال، وقد كشف البحث هذه الموضوعات في الكتاب، وبين طريقة شرحه للقضايا الصرفية.

10- كشف البحث عن وجود عدد من الظاهر اللغوية التي أتى بها ابن الأنباري، ومنها الفروق اللغوية والترادف وبين مواضعها وسبب مجيئها.

11- حدد البحث القضايا النحوية عند ابن الأنباري، فجاءت موزعة في كتابه، وتم الكشف عن هذه المواضيع وأهميتها في موضوع الأضداد، والقضايا هي: الأفعال التي تنصب مفعولين، التأكيد، الأفعال الناقصة، الحذف، النائب عن المصدر، المصدر النائب من فعل الأمر، الاستثناء، الضمائر، الحروف والأدوات، التصغير. كما أتى ابن الأنباري بمصطلحات نحوية كأمن اللبس، وتعرض لإعراب ألفاظ عدة كشفها البحث.

12- استعمل ابن الأنباري في دعم آرائه القضايا البلاغية، وأهمها: الاستعارة، والمجاز، والتشبيه، فكان بحق موسوعة لغوية باعتراف الداني والقاصي.

13- تنوعت شواهد الكتاب، فاشتملت على القرآن الكريم، والحديث النبوي، والشعر العربي، وأقوال السلف الصالح وحكمهم. ومما لفت انتباهي في شواهده أنه بدأ شارحاً ومناقشاً ومفسراً في الآيات القرآنية، وفي الحديث تجده شارحاً وراوياً لعدد من الأحاديث، أما في الشعر فتميز بأنه أتى بشواهد على أغلب الألفاظ، إلا في عدد من المواضع التي خلت

منها، واهتم بمناسبة الشاهد الشعري، وتحليل عدد من ألفاظه، ونقل آراء العلماء الناقدين للشعراء.

14- واعتمد ابن الأنباري في مصادره على كتب أضداد السابقين، وفي آرائه على المذهب الكوفي، إلا أنه لم يهمل الآراء الأخرى.

الهوامش

[1] الكتاب 8،7/1، وينظر: الصاحبي في فقه اللغة 96، المزهر 388/1.

[2] أضداد قطرب 244.

[3] الأضداد 7.

[4] أضداد أبي الطيب 1/1.

[5] دراسات في فقه اللغة 218.

[6] ينظر: الأضداد في اللغة 227.

[7] الأضداد 7.

[8] ينظر: الأضداد في اللغة 237.

[9] ينظر: المشترك اللغوي 199.

[10] ينظر: تاريخ أدب العرب 197/1.

[11] ينظر: التطور اللغوي التاريخي 92، الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم 95.

[12] ينظر: تصحيح الفصيح 204/1، وينظر: الأضداد وموقف ابن دستورية منها- مجلة المورد العراقية- مجلد 2- ص42.

[13] ينظر: شرح أدب الكاتب 182.

[14] ينظر: ظاهرة الأضداد في اللغة العربية- رسالة ماجستير 51.

[15] مدخل تعريف الأضداد 13.

[16] ينظر: مجالس ثعلب 170/1، 490/2.

[17] ينظر: طبقات اللغويين والنحويين 167- 172.

[18] ينظر: التهذيب 70، معجم الأدباء 307/18.

[19] الأضداد للأنباري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (و).

[20] الأضداد 7.

[21] الأضداد في اللغة 433.

[22] الأضداد 12.

[23] الأضداد في اللغة 436.

[24] ينظر: ظاهرة الأضداد في اللغة العربية رسالة ماجستير 151.

[25] ينظر: مدخل تعريف الأضداد 107.

[26] الأضداد في اللغة 433.

[27] ينظر: في أضداد الأنباري المواد: 265، 285، 343، 381.

[28] الأضداد في اللغة 433.

[29] الأضداد 12.

[30] المصدر نفسه 159.

[31] المصدر نفسه 86.

[32] ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها.

[33] ينظر: المشترك اللفظي في العربية، عبد الحميد، مكتبة الجوال على الإنترنت 20.

[34] دلالة الألفاظ 131، ينظر: التضاد في القرآن الكريم 24.

[35] ينظر: الأضداد في اللغة 246.

[36] ديوان زهير 141.

[37] الأضداد 107.

[38] ينظر: الغريب المصنف 546، أدب الكاتب 162.

[39] الأضداد 26.

[40] المصدر نفسه 66.

[41] المصدر نفسه 90.

[42] ينظر: شرح أدب الكاتب 99، الأضداد في اللغة 158، في اللهجات العربية 213.

[43] الأضداد 216.

[44] ديوان الفرزدق 94.

[45] الأضداد 32.

[46] ديوان جرير 416/1.

[47] الأضداد 170.

[48] المصدر نفسه 219.

[49] المصدر نفسه 54.

[50] المصدر نفسه 117.

[51] المصدر نفسه 49.

[52] المصدر نفسه 237.

[53] المصدر نفسه 206.

[54] المصدر نفسه 121.

[55] المصدر نفسه 14، وينظر: الصفحات 15،16،17،18، والبيت في ديوان زهير 132.

[56] المصدر نفسه 206، وينظر: الصفحات 207،208.

[57] المصدر نفسه 241، وينظر: الصفحات 242،243.

[58] ينظر: المصدر نفسه 142.

[59] ينظر: المصدر نفسه 120.

[60] ينظر: المصدر نفسه 170.

[61] ينظر: المصدر نفسه 136.

[62] المصدر نفسه 188.

[63] ينظر: المصدر نفسه 10.

[64] الأضداد في اللغة 226.

[65] الأضداد 218.

[66] المصدر نفسه 231.

[67] المصدر نفسه 14.

[68] المصدر نفسه 114.

[69] المصدر نفسه 220.

[70] المصدر نفسه 163.

[71] المصدر نفسه 31.

[72] المصدر نفسه 49.

[73] المصدر نفسه 216.

[74] المصدر نفسه 101.

[75] المصدر نفسه 80.

[76] المصدر نفسه 119.

[77] المصدر نفسه 110.

[78] المصدر نفسه 41.

[79] المصدر نفسه 230.

[80] المصدر نفسه 233.

[81] المصدر نفسه 107.

[82] المصدر نفسه 144.

[83] ينظر: الأضداد في اللغة العربية 105.

[84] الأضداد في اللغة 433.

[85] الأضداد 21.

[86] المصدر نفسه 24.

[87] المصدر نفسه 211.

[88] ينظر: جموع التصحيح والتكسير في اللغة العربية 95.

[89] الأضداد 44.

[90] المصدر نفسه 50.

[91] المصدر نفسه 131.

[92] المصدر نفسه 66.

[93] المصدر نفسه 10.

[94] المصدر نفسه 13.

[95] المصدر نفسه 29.

[96] المصدر نفسه 43.

[97] المصدر نفسه 229.

[98] المصدر نفسه 88.

[99] ديوان الأخطل 144.

[100] النهاية لابن الأثير 3/ 75.

[101] الأضداد 75.

[102] المصدر نفسه 223– 224.

[103] المصدر نفسه 239– 240.

[104] المصدر نفسه 91.

[105] المصدر نفسه 23.

[106] المصدر نفسه 147.

[107] المصدر نفسه 58.

[108] المصدر نفسه 131.

[109] المصدر نفسه.

[110] المصدر نفسه 60.

[111] المصدر نفسه 56.

[112] المصدر نفسه 59.

[113] المصدر نفسه 37، وينظر ديوان ذي الرمة 22.

[114] ينظر: المصدر نفسه 103، 165، 208.

[115] ينظر: المصدر نفسه 114، 197، 207.

[116] ينظر: المصدر نفسه 17، 58، 59.

[117] ينظر: المصدر نفسه 53، 151، 323.

[118] المصدر نفسه 217.

[119] المصدر نفسه 224.

[120] المصدر نفسه 233.

[121] ينظر: الأضداد في اللغة 347.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

❀ أدب الكاتب، ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم)، تحقيق: محمد العالي، ط2، مؤسسة الرسالة، 1986م.
❀ الاشتراك والتضاد في القرآن الكريم– دراسة إحصائية، الدكتور أحمد مختار عمر، ط1، عالم الكتب، القاهرة، 2003م.
❀ الأضداد، قطرب، أوغست هفنر، بيروت.
❀ الأضداد في كلام العرب، أبو الطيب اللغوي (350هـ)، تحقيق: الدكتورة عزة حسن، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1963.
❀ الأضداد في اللغة، محمد بن القاسم الأنباري (328هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
❀ الأضداد في اللغة، محمد بن القاسم الأنباري (328هـ)، تحقيق: محمد إبراهيم الدسوقي.
❀ الأضداد في اللغة، الدكتور محمد حسين آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد.
❀ تاريخ أدب العرب، مصطفى صادق الرافعي، دار الإيمان، القاهرة.
❀ تصحيح الفصيح، ابن دستوريه، بيروت، 1971م.
❀ التضاد في القرآن الكريم بين النظرية والتطبيق، محمد نور الدين المنجد، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1991.
❀ التطور اللغوي التاريخي، الدكتور إبراهيم السامرائي، دار الأندلس، بيروت، 2003م.
❀ التهذيب في اللغة، الأزهري، تحقيق: عبد السلام محمد هارون وآخرين، مراجعة محمد علي النجار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1964.
❀ جموع التصحيح والتكسير في اللغة، عبد المنعم سيد عبد العال، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977م.
❀ دراسات في فقه اللغة، صبحي الصالح، ط10، دار العلم للملايين، 1983م.
❀ دلالة الألفاظ، إبراهيم أنيس، معهد الدراسات العربية العالمية، القاهرة، 1966م.
❀ ديوان الأخطل، تحقيق: فخر الدين قباوة، دار الأصمعي، حلب، 1970م.
❀ ديوان جرير، الصاوي، 1345هـ.
❀ ديوان ذي الرمة، ط3، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1964م.
❀ ديوان زهير بن أبي سلمى، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1986م.

❀ ديوان الفرزدق، تحقيق: إحسان عباس، الكويت، 1962م.
❀ شرح أدب الكاتب، الجواليقي، بولاق، القاهرة.
❀ الصاحبي في اللغة، ابن فارس (395هـ)، تحقيق: مصطفى الشويمي، مطبعة مؤيد، القاهرة.
❀ طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر الزبيدي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، مصر، 1975م.
❀ الغريب المصنف، أبو عبيد القاسم بن سلام، القاهرة.
❀ في اللهجات العربية، إبراهيم أنيس، القاهرة، 1982م.
❀ الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، مصر.
❀ اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
❀ مجالس ثعلب، أبو العباس ثعلب (291هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر.
❀ مدخل تعريف الأضداد، الدكتور حسين نصار، ط1، مكتبة الثقافة العربية، 2003.
❀ المزهر، السيوطي (911هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة.
❀ المشترك اللغوي، توفيق محمد شاهين، القاهرة، 1982م.
❀ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت.
❀ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري، تحقيق: الدكتور محمود الطناحي، مؤسسة إسماعيليان، إيران.

الرسائل الجامعية:

❀ ظاهرة الأضداد في اللغة العربية، أيوب سالم عالية، رسالة ماجستير، إشراف الدكتور عبده الراجحي، جامعة الإسكندرية، 1979م.

الدوريات:

❀ الأضداد وموقف ابن دستوريه منها، مجلة المورد العراقية، المجلد 2، العدد 3، 1973م.

الإنترنت:

❀ المشترك اللفظي أهميته، وأنواعه، عبدالحميد حمد، 2001م، مكتبة الجوال على شبكة الإنترنتwww.al3ez.net .

الغنيمة في عصر النبوة

دراسة تاريخية

م.م. عثمان مشعان عبد

كلية الآداب- قسم التاريخ

المقدمة:

تعد الدراسة الاقتصادية من الامور التي تحتاج إلى وقفة من دارس التاريخ، لأنها تتطلب مهارة في تحليل النصوص التي تتضمن فكراً اقتصادياً إسلامياً.

من هنا جاءت أهمية دراستنا الموسومة (الغنيمة في عصر النبوة، دراسة تاريخية) وهي دراسة تاريخية اقتصادية تلقي الضوء على تفاصيل مهمة، منها معنى الغنيمة وآراء الفقهاء فيها، ومدى صدق الاقتصاد العربي الإسلامي منها.

وجاءت دراسة الغنيمة وهي جزء من دراسة اقتصادية شاملة– في مبحثين– ركز المبحث الأول– على مشروعيتها في القرآن الكريم وكتب السنة النبوية، فضلاً عن تاريخ وأسباب نزول حكمها وما موقف المسلمين منها.

وركز المبحث الثاني– على آراء الفقهاء في حكم تقسيم الغنيمة على مستحقيها– وما حق النبي ﷺ فيها وهل اختص بشيء دون غيره وما هي أماكن توزيعها هل في دار الحرب أم في المدينة وغيرها؟

أما عن المصادر التي اعتمدت عليها الدراسة فهي عديدة في مقدمتها كتب الاقتصاد، ككتاب الخراج لأبي يوسف (ت182هـ) لأنه يحمل معلومات حية وأصلية فضلاً عن أنه أقدم مصدر في هذا الجانب.

ثم كتاب الأموال لأبي عبيد (ت224هـ) مؤلفه من رجال القرنين الثاني والثالث الهجريين تضمن معلومات مهمة جدا منها حق الفارس والراجل وغيرهما ثم تأتي أهمية كتب التاريخ العام.

إذن هذه الدراسة تجمع اتجاهين اقتصادي وتاريخي تخص في ثناياها إشارات عن موارد بيت المال للدولة وغيرها. وأخيرا أسال الله أن اكون قد وفقت في دراسة هذه الركيزة المهمة. إن شاء الله.

المبحث الأول
الغنيمة في القرآن الكريم والسنة النبوية

أولاً- الغنيمة في اللغة:

الغنيمة بفتح الغين اسم كالمغنم، مأخوذ من الفعل غنم بمعنى كسب[1]. ويقال: المغنم والغنيمة واحد، نقول غنم غنماً، وغنّمه تغنيماً، وأغنمه عده غنيمة[2].

الغنيمة في الاصطلاح:

هو ما أصيب من أموال أهل الحرب و أوجف عليه المسلمون من الخيل والركاب[3]، والغنيمة: ما أخذ منهم- الكفار- قهرا بالقتال. واشتقاقها من الغنم وهو الفائدة. وقال الجرجاني[4]: الغنيمة اسم لما يؤخذ من أموال الكفر.

وأما عن الآيات القرآنية التي جاءت تدعو إلى مجاهدة الأعداء فهي على مراحل منها: قَالَ تَعَالَى: ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ ﴾[5].

ثم تلتها عدة آيات، ولاسيما بعد أن أصبح للمسلمين أرض يمتلكون السيادة عليها في المدينة وآزرهم الأنصار، لذلك جاء الأذن كردة فعل على الظلم الذي لاقوهُ، ودفاعاً عن أنفسهم قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ ﴾[6].

وما ان مكنّ الله المسلمين وقويت شوكتهم جاءت مرحلة أخرى، تأمر المسلمين بقتال العدو لنشر العقيدة الإسلامية، وتحطيم العقبات التي تضعها قوى الشرك، لتصبح كلمة المسلمين هي العليا. لذلك تأمر بقوة على وجه يكون فيه إعلاء كلمة الله تعالى.

مشروعية الغنيمة:

جاء الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي بعدة أدلة عديدة، تثبت مشروعيتها، فقد روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أعطيت خمسا لم يعطهن احد من الأنبياء قبلي نُصرت بالرعب مسيرة شهر وجُعلت لي الأرض مسجدا وطهورا وأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة**

فليصل وأحلت لي الغنائم وكان النبي يُبعث إلى قومه خاصة وبُعثت إلى الناس كافة وأعطيتُ الشفاعة»[7].

وجاءت مشروعية الغنيمة في القرآن الكريم في قوله تَعَالَىٰ: ﴿ قَـٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَـٰغِرُونَ ٢٩ ﴾[8].

وفي قوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ ﴾[9].

تدل هذه الآيات على أن الجهاد اصبح فريضة على المسلمين، لنشر العقيدة الإسلامية، وحمايتها من الأعداء، ولاسيما ان الحكومات والدول المعاصرة للإسلام، كانت تمنع الناس من اعتناق الإسلام ومنهم قريش[10]، لذلك القتال واجب، وما يغنمه المسلمون من الأعداء فهو لهم يقسم بينهم وفق الأحكام الشرعية التي سوف نبينها في غضون البحث.

ثانياً- تاريخ نزول حكم الغنيمة وبدءها :

جاءت الكتب الفقهية والتاريخية التي عنيت بالفكر الاقتصادي العربي الإسلامي، بالروايات التي تشير إلى أسباب وتاريخ نزول حكم الغنيمة، على انه ظهر خلاف بين المسلمين عقب انتهاء معركة بدر (2هـ) وانتصار المسلمين، حول الغنائم[11]، إذ ان طائفة من المسلمين انشغلت بإبعاد العدو، وأخرى قامت بجمع الغنائم، وطائفة أخرى أحاطت برسول الله ﷺ لحمايته من أي مكروه، وحينما جاء وقت التقسيم واجتمع المسلمون، ادعت كل طائفة انها أحق من غيرها بالغنائم. قال الذين جمعوا الغنائم نحن تحملنا عناء الجمع، وقال الذين طلبوا العدو طردنا عنها العدو، وقال الذين حرسوا النبي ﷺ لستم أحق منا نحن خفنا عليه[12]، وعلى أثر هذا الخلاف أنزل الله سبحانه وتعالى قوله: ﴿ يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَنفَالِۖ قُلِ ٱلۡأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَصۡلِحُواْ ذَاتَ بَيۡنِكُمۡۖ ﴾[13].

وذكر ابن هشام[14]، أنه سأل عبادة بن الصامت عن الأنفال فقال: فينا أصحاب بدر نزلت حين اختلفنا في النفل، وساءت أخلاقنا، فنزعه الله من أيدينا وجعله إلى رسوله، فقسّمه رسول الله ﷺ بين المسلمين بالتساوي.

وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال النبي ﷺ «**من قتل قتيلاً فله كذا وكذا، ومن اسر أسيرا فله كذا وكذا**» فأما المشيخة فثبتوا تحت الرايات، وأما الشبان فسارعوا إلى القتل والغنائم، فقال المشيخة للشبان، أشركونا معكم فأنا كنا لكم ردءاً ولو كان منكم شيء للجأتم ألينا، اختصموا إلى النبي ﷺ فأنزل الله سورة الأنفال[15].

ومهما يكن من أمر، فإن هناك خلافاً وقع بين المسلمين وسببه ان حكم الغنيمة لم ينزل بعد، لذلك جاءت آية الأنفال تحمل بين ثناياها توجيها تربويا مصحوبا بشيء من التوبيخ لأهل بدر بتقديمهم أمراً دنيوياً، على أمر الآخرة، وتوجيها إلى إصلاح النفس إصلاحا صحيحا وأن يكون مقرونا بطاعة الله ورسوله ﴿**يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ ۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَصْلِحُوا۟ ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝١**﴾[16] دون ذكر لكيفية تقسيم الغنيمة[17].

لكن، بعد هذا التوجيه الرباني، وتهيئة تلك النفوس المؤمنة أنزل سبحانه وتعالى آية توضح حكم تقسيم الغنيمة بشكل تفصيلي في قولهتَعَالَى: ﴿**وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ**﴾[18].

وهذا التفصيل اصبح منهجا تسير عليه كتب الفقه والتفسير في عصر النبي ﷺ والعصور اللاحقة في الفكر العربي الإسلامي اي ان كل غنيمة تقسم خمسة أقسام، أربعة تكون للمقاتلين الذين اشتركوا في اغتنامها والخمس الخامس للأصناف التي سماها الله سبحانه وتعالى في الآية السالفة الذكر[19].

وأن الآية الأولى جاء حكمها إجمالاً، اي حكمها ترك للنبي ﷺ في تقسيم غنائم بدر بين المقاتلين، دون ان تخمس، وهي تعد أول غنيمة غنمها المسلمون في عصر النبوة[20].

وهناك رأي يقول ان سرية عبد الله بن جحش التي أرسلها النبي ﷺ في نهاية شهر رجب من السنة الثانية للهجرة، وظفرت بإحدى قوافل قريش وأسروا من فيها، ولاسيما بعدما أنزل الله آياته لتسوغ وتحل ما جاءت به سرية عبد الله بن جحش في هذا الشهر الحرام، وقبول النبي ﷺ تلك الغنائم، هي أول غنيمة غنمها المسلمون في عصر النبوة[21].

أما أول غنيمة خمست وفق الحكم الشرعي فهي غنائم بني قينقاع التي حاصرها النبي ﷺ في شهر شوال من السنة نفسها لمدة خمسة عشر يوما، فاضطروا إلى النزول لحكم النبي ﷺ بسبب نقضهم للعهد، واعتدائهم على المرأة المسلمة في سوقهم، فأجلاهم دون ان يحملوا شيء وترك كل شيء غنيمة للمسلمين[22].

والغنيمة تعد منحة منحها الله سبحانه وتعالى للنبي ﷺ وأصحابه لقوله ﷺ «**لم تَحِلّ الغنائم لأحد سود الرؤوس قبلكم، كانت تنزل نار فتأكلها**»، فلما كان يوم بدر وقعوا في الغنائم، قبل ان تحل لهم، فأنزل الله ﴿ **لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٦٨** ﴾[23].

كما انها تعد موردا مهما من موارد بيت المال كونها جاءت في بداية تأسيس الدولة العربية الإسلامية.

ثالثاً- مكان جمعها وحق الرسول فيها:

لما كانت الغنيمة تمثل نتيجة من نتائج المعركة، فأنه ﷺ أخذ الإجراء اللازم لها، لاسيما بعد الخلاف الذي دبَّ بين المسلمين إثر معركة بدر، فقد كان يعين عليها رجل من الصحابة يتولى حراستها حتى يتم توزيعها، أطلق عليه تسمية القابض، حيث عين عليها عبد الله بن كعب في معركة بدر، (2هـ) وجعل عليها مسعود بن عمر في معركة حنين[24].

أما مكان التوزيع فجاءت فيه عدة آراء، فأبو يوسف يرى أن لا يكون توزيع الغنيمة الا بعد الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام لتكون في مأمن أكثر، وأن الرسول ﷺ قد وزع غنائم بدر بعد رجوعه إلى المدينة. وهو يرد على من يحتج على توزيع الرسول ﷺ لغنائم خيبر في أرض خيبر، وغنائم بني المصطلق في أرضهم، فإن هذه الأراضي قد حررها وجرى عليها حكمه فصارت مثل دار الإسلام[25].

وكذلك أبو حنيفة عدم جواز قسمتها في دار الحرب إلاّ في دار الإسلام، بينما يرى الماردي جواز الأمرين وأن الامام مُخير بين الأمرين[26].

أما عن جواز الأكل من الغنيمة فلا يجوز إلا ما يطعموا به انفسهم ويطعمون دوابهم إذا احتاجوا، لذلك شرط أن لا يغالوا في ذلك لأن الغلو في الإسلام محرم[27].

وأما حقوق النبي في الغنيمة قبل توزيعها فهي على الآتي:

1. الصفي:

هو شيء نفيس كان النبي ﷺ يصطفيه لنفسه، كسيف أو فرس أو أمة[28]، والنبي ﷺ كان يصطفي لنفسه من كل مغنم قبل ان تقسم، ففي معركة بدر اصطفى لنفسه سيفا، وفي معركة خيبر (7هـ) مصطفى اختار صفية بنت حيي[29].

وهذا الصفي يكون قبل التقسيم وخاص بالنبي ﷺ دون غيره من الأمة، لحديث النبي عن أبن عباس ﷺ قال «وتعطوا من المغانم سهم النبي ﷺ والصفى»[30].

2. الرضخ:

هو الشيء القليل الذي يعطى لمن لا سهم له ممن كان حاضر الوقعة من العبيد والصبيان والنساء وأهل الذمة[31].

ويكون لمن شارك مع المسلمين بموقف معين ساعدهم وأعانهم على النصر، كمشاركة النساء في توفير الماء ومداواة الجرحى[32]، وذكر أنه إذا استعين بالذمي أو العبد في القتال، فلا يضرب له سهم وإنما يرضخ لهم. والنساء إذا أديَّن عملا له منفعة فيرضخ لهن، كما حصل في معركة خيبر (7هـ) حينما رضخ لنساء كن يداوينَ الجرحى، ولم يضرب لهن بسهم، ويجب ان يكون أقل من السهم وإذا بلغ السهم ينقص، ويخرج من الغنيمة قبل قسمتها[33].

3. الغائب عن المعركة لعذر:

فقد أجاز النبي ﷺ بالسهم لمن لم يحضر المعركة، بسبب عذر منعه من ذلك، كأن كلف بأمر من النبي ﷺ أو لسبب آخر قاهر، فروي أنه ﷺ أسهم لعثمان بن عفان ﷺ من غنائم بدر؛ لأنه تخلف بأمر من النبي ﷺ لمعالجة زوجته التي توفيت في تلك المدة، واسهم لطلحة بن عبيد الله لأنه كان في الشام[34].

وهذه الامور المذكورة ليس فيها نصوص ظاهرة وإنما تعود إلى اجتهاد النبي وتقديره للأمور، كما في مسألة النفل الذي يجوز إعطاءه للذين يقدّمون عمل خاص دون غيرهم منها البلاء في المعركة والاستبسال وغيره[35].

المبحث الثاني
أقسام الغنيمة

أولاً- بداية تقسيم الخمس:

أسلفنا سابقا أن الأموال المغنومة من الأعداء تقسم إلى خمسة أقسام متساوية، أربعة منها تكون من نصيب المشتركين في اغتنامها. والخمس الخامس فقد بيّنه الله سبحانه وتعالى في آية الخمس(36)، ومع ذلك اختلفت آراء الفقهاء فيه وجاءت على عدة أقوال.

الاول: أنه يقسم على خمسة أسهم، إذ ورد عن ابن عباس أن الخمس في عهد النبي ﷺ كان على خمسة أسهم، لله وللرسول سهم، ولذي القربى سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، وابن سبيل سهم، وقال ان قوله **(فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ)**: لله كل شيء، وقوله لله مفتاح الكلام(37).

الثاني: أنه يقسم على أربعه أسهم، لله وللرسول ولذي القربى- اي ما كان لله ولرسوله فهو لذي القربى، ولم يأخذ النبي ﷺ شيء من الخمس، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم رابع(38).

الثالث: يقسم الخمس على ستة أسهم، ففي قوله تعالى ﴿ **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ** ﴾ وسهم الله تعالى بصرف في مصالح الكعبة، فضلا عن الأصناف الخمسة المذكورة أعلاه(39).

والرابع: أنه يقسم على ثلاثة أسهم، وهو قول ابو حنيفة، سهم لليتامى، وسهم للمساكين، وسهم لابن السبيل، ويدخل ذو القربى فيهم، لقول النبي ﷺ «**يا معشر بني هاشم ان الله تعالى، كره لكم غسالة الناس وأوساخهم وعوضكم منها بخمس الخمس**» وهو أعطاهم للنصرة لا للقربة، وهذا الرأي ربما كان بعد النبي اي بعد وفاته ﷺ(40).

أما الركاز: هو المال المركوز في الارض، مخلوقا كان أو موضوعا، فقد أتفق الفقهاء في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي أن فيها الخمس، فروي عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال «**في الركاز الخمس**» وقال ﷺ «**العجماء صرحها جبار، والبئر جبارٌ، والمعدن جبارٌ وفي الركز الخمس**»(41).

وقال ابو يوسف، المعادن من الذهب والفضة والنحاس والحديد والرصاص سواء في ارض العرب أو العجم فأن فيها الخمس، ولا يأخذ إلا بعد أن يخلص، وخمس ما يستخرج من الأرض، يوضع موضع الصدقات وما يستخرج من البحر من حلية فخُمسهُ يوضع موضع الغنائم(42).

ثانياً- حكم تقسيم الغنيمة وأصنافها:

أشارت النصوص التاريخية في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي إلى تقسيم الغنيمة إلى خمسة أقسام أربعة منها تكون للمقاتلين الذين اشتركوا في الحصول عليها، سنوضح كيفية توزيع هذه الأقسام واي شيء تحتوي.

ان هذه الأربعة من مجمل الغنيمة توزع بين الغانمين لها بالتساوي دون تمييز، وذكر(43)، ان الرجال في سهامهم على صنفين،راجل وفارس الرجال لهم سهامهم، والفرسان لهم سهامهم وتميزهم جاء نظرا لكلفة الفارس على فرسه، فأعطى للفارس ثلاثة أسهم وللراجل سهم واحد، ويرى ابن آدم(44) ان يسهم للفارس ثلاثة تكون اثنان لفرسه وسهم له، في حين يرى أبو حنيفة ان يعطى للفارس سهمان سهم له وسهم لفرسه، لأنه يرى ألا يفضل بهيمة على رجل مسلم في التوزيع(45).

وهذا لم يعط للتفضيل ولو كان للتفضيل لما ساوى بين الرجل والبهيمة، وإنما عدة الفارس أكثر من الراجل، وكذلك فيها وجهة نظر أخرى، ان سبب التفضيل هو ترغيب الناس في الاهتمام بالخيل وتربيتها لأهميتها في القتال، ومن دون تفضيل بين نوعية الخيول وأصنافها(46)، لأن ذكرها في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾(47) ولفظ الخيل جاء بصيغة الجمع دون تمييز.

كما لم يميز بين الرجال، بين الضعيف والقوي، كذلك أن المقاتل إذا مات هو أو فرسه بعد دخول دار الحرب أسهم له من الغنيمة، وإذا دخل المقاتل راجلا وأصاب فرسا وقاتل عليها لا يضرب لفرسه، لان الفرس نفسها تعد غنيمة، ومن ماتت فرسه قبل المعركة فلا سهم لها. ولا يسهم لراكب البغال شأنه شأن الراجل(48).

أما من يمتلك أكثر من فرس فقد أختلف فيها، فمنهم من يرى أنه يضرب لفرسين، لكل واحدة سهمين، ولا يضرب للثلاثة(49).

ثالثاً- أصناف الغنيمة:

تناول الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي، أصناف الغنيمة بشيء من التفصيل، لأنها تعد اصل تفرع منه الفيء فكان حكمها أعم، وتشمل الأقسام الآتية، الأسرى، والسبي، وارض العدو، والأموال[50].

1- **الأسرى:** هم المقاتلون من جيش الكفار إذا ظفر بهم المسلمون أحياء، وقد أختلف الفقهاء في حكمهم، الشافعي يرى، ان الإمام أو من ناب عنه في أمر الجهاد مخير فيهم بين أربعة أشياء، اما القتل أو الاسترقاق، أو الفداء بمال أو المنّ عليهم بغير فداء. يراعى في ذلك المصلحة التي يراها الإمام[51]، وقال أبو حنيفة الإمام مخير، ان شاء فادى وان أشاء منّ أو قتل وهذا يتطابق مع قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾[52]، لكن يرى الإمام مالك ان الإمام مخير في ثلاث، القتل، أو الاسترقاق أو المفاداة بالرجال دون المال وليس له المنّ[53].

وعن الأموال المتأتية من فداء أسرى المسلمين، فأنها تضاف إلى أموال الغنيمة، وما فعله الرسول ﷺ، بخصوص إعطاء فداء أسرى بدر لمن أسرهم، فأن ذلك حدث قبل نزول حكم الغنيمة[54].

2- **السبي:** وحكمه يشمل على النساء والأطفال ولا يفرق بين والدة وولدها، ويطلق على تسميتهم الذرية ما يقع منهم بأيدي المسلمين، أثناء القتال، ويعدون كأحد أجزاء الغنيمة تقسم بين المقاتلة، ويجوز فيهم المفاداة بالمال أو يفادى بهم بأسرى المسلمين ويعوض الغانمين مكانهم من سهم المصالح[55]، ولا يجوز فيهم المنّ الا باستطابة نفوس الغانمين، أما بالتنازل عن حقهم، أو بمال يعوضون عنهم، واما ان كان المنّ يخص مصلحة الامام، عوض عنهم من ماله الخاص[56].

أما حكم من ارتد عن الإسلام، فحكمهم ان اسلموا قبل القتال، حقنت دمائهم وحفظت أموالهم وامتنعوا عن السبي، وان ظهر عليهم فأسلموا، حقنت دماؤهم ومضى فيهم حكم السبي، واما الرجال فهم أحرار لا يسترقون[57].

3- **ارض الأعداء:** كان للفكر الاقتصادي الإسلامي اهتماماً خاصاً في مسألة الأراضي التي انضوت تحت لواء الدولة العربية الإسلامية عنوة وحربا، كونها تشكل العمود الرئيس في البناء الاقتصادي[58]، وللفقهاء فيها رأيان:

الأول: ان الأراضي التي أُخذت عنوة، تعد غنيمة تخمس وتوزع بين المقاتلين، كما طبق ذلك الرسول ﷺ على ارض خيبر سنه (7هـ)[59].

الثاني: ان الأراضي التي ظهر عليها المسلمون عنوة تبقى بيد أصحابها يزرعونها ويؤدون عنها الخراج، وبذلك تكون موقوفة لكافة المسلمين[60].

وبذلك أصبح النظر في مسألة الأراضي تعود إلى رأي واجتهاد الإمام إن شاء وزعها وان شاء تركها، شريطة ان يستطيب نفوس الغانمين ويسترضيهم، وهذا يوجب بالاجتهاد.

4- **الأموال:** وتشمل كل ما جاء به الأعداء إلى ساحة المعركة، من الأموال المنقولة سواء كان ذهبا أو فضة مضروبة أو غير مضروبة نقدا أو سكا أو مصوغات جلبت مع الأعداء[61]. وكل ما جلب وترك يعد أموال منقولة فضلاً عن السلاح والكراع.

ونية الفكر الاقتصادي الإسلامي إلى مسألة، أن ما حصله الأعداء من أموال المسلمين، ثم أصابه المسلمون في غنائمهم، فوجده صاحبه قبل توزيع الغنيمة، أخذه بدون عوض، وان أخذه بعد توزيعها اخذه من الذي حزه بعوض، وهكذا عالج الإسلام الغنيمة بكامل جوانبها.

الخاتمة

أثناء عملية القراءة والكتابة لموضوع (حكم الغنيمة في عصر النبوة) تبين الآتي:

❀ من خلال متابعتنا لكتب السيرة ان آيات حكم الغنائم نزلت بعد معركة بدر (2هـ) على أثر أختلاف الصحابة بشأن توزيع الغنائم بعد المعركة.

تبين ان الحكم جاء على مرحلتين في سورة الأنفال، الأولى بشكل أجمالي (آية 1) وطبقت على غنائم بدر والثانية جاءت بشكل تفصيلي (آية 41) وطبقت على غنائم بني قينقاع فصاعدا.

❀ تبين كذلك ان الغنائم لم تحل لأحد قبل الإسلام، فهي منحة أعطاها الله سبحانه وتعالى، لتكون موردا للمسلمين في تلك المدة وموردا مهماً لبيت المال فيما بعد.

أتضح كذلك ان الفكر الاقتصادي الإسلامي قد أبدع في الأحكام فهو لم يترك شاردة وواردة الا واشار لها. وبالتالي فهو نظام متكامل يخدم في كل زمان ومكان.

❀ أتضح كذلك ان اصناف الغنائم تشمل الأموال المنقولة وغير المنقولة، والمنقولة جاء فيها نص شرعي لا يمكن الحياد عنه، مثل الأموال المنقولة للمقاتلين، وبعضها يجوز فيها اخذ المصلحة بنظر الاعتبار ومن ثم الاجتهاد مثل حكم توزيع الاراضي التي رأى النبي ﷺ ان لا توزع كما في أراضي خيبر (7هـ).

❀ كذلك تبين معرفة المواقف النبيلة التي جاء بها الاسلام لتأليف القلوب من خلال الرضخ الذي يعطى لغير المقاتلين.

❀ أتضح لنا مراعاة الفكر الاقتصادي الاسلامي للموقف الإنساني فجعل الخمس للأصناف التي تستحق العناية والمساعدة.

❀ وأخيرا أتضح ان الغنيمة هي جزء من جزئيات الدعوة الشامل للجهاد الذي هو عز الاسلام وسوره الحصين ونشره بين الامم.

هوامش البحث

(1) ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب (711هـ)، تحقيق: عبد الله العلايلي، (بيروت، دار اللسان، بلا)، 2/ 3. ينظر الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، (مصر، مطبعة دار المأمون، 1938م)، 92/2.

[2] الرازي، محمد بن ابي بكر (ت666هـ)، مختار الصحاح، (بيروت، دار الكتاب العربي، بلا)، ص482.

[3] الشافعي، محمد بن ادريس (ت204هـ)، الأم، (مصر، مطبعة الشعب، 1968م)، 64/4.

[4] علي بن محمد بن علي (ت816هـ)، كتاب التعريفات، (بيروت، دار الفكر، 2005) ص116.

[5] الحج: 39.

[6] البقرة: 190.

[7] البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ)، صحيح البخاري بشرح أرشاد الساري، (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا)، 14/4.

[8] التوبة: 29.

[9] البقرة: 216.

[10] ابن هشام، ابي محمد عبد الملك (ت213هـ)، السيرة النبوية، (مصر، مكتبة الإيمان، 1995)، 74/2.

[11] ابن هشام، السيرة النبوية، 195/2.

[12] ابي عبيد، القاسم بن سلام (ت224هـ)، كتاب الأموال، تحقيق محمد حامد الفقي، (مصر، دار الكتب المصرية، 1875) ص315.

[13] الأنفال: 1.

[14] السيرة النبوية، 195/2.

[15] السيوطي، عبد الرحمن بن كمال (ت903هـ)، أسباب النزول، تحقيق حامد احمد الأسيوطي، (القاهرة، دار الفجر، 2002م)، ص190.

[16] الأنفال: 1.

[17] ابن هشام، السيرة النبوية، 2/ 212. حسن ابراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي (مصر، مكتبة النهضة المصرية، بلا)، 106/1. العمري، اكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة (المدينة المنورة، مكتبة العلوم، 1993)، 369/2.

[18] الأنفال: 41.

[19] الأنفال: 41.

[20] ابن هشام، السيرة النبوية، 167/2. وينظر ابو النيل، محمد عبد السلام، غزوات خلد القرآن الكريم ذكرها، (الكويت، مكتبة الفلاح، 2003)، ص65.

[21] حسن، تاريخ الإسلام، 108/1. ينظر العمري، السيرة النبوية الصحيحة، 364/2.

[22] ابن هشام، السيرة النبوية، 169/2،. انظر، الماوردي، علي بن محمد (ت450هـ)، الاحكام السلطانية، تحقيق أحمد جاد، (القاهرة، دار الحديث، 2006)، ص217. الملاح، هاشم يحيى، الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة. (الموصل، دار ابن الاثير، 2005)، ص222.

[23] أبو عبيد، كتاب الأموال، ص306.

[24] الواقدي، محمد بن عمر (207هـ)، المغازي، تحقيق: مارسدن جونسن، (لندن، وفي جامعة اكسفورد، 1966م)، 4/ 65.

[25] المارودي، الاحكام السلطانية، ص217.

[26] المصدر نفسه، ص217.

[27] ابن هشام، السيرة النبوية، 218/3. ابو عبيد، كتاب الأموال، ص307.

[28] الجرجاني، كتاب التعريفات، ص96.

[29] ابن هشام، السيرة النبوية، 216/3. ينظر البلاذري، محمد بن يحيى (9هـ)، فتوح البلدان، نشر محمد علي بيضوني، (بيروت، دار الكتب العلمية، 2000).

[30] أبو عبيد، كتاب الأموال، ص323.

[31] الرحبي، عبد العزيز بن محمد، الرتاج المرصد على خزانة كتاب الخراج، تحقيق: احمد، (بغداد، مطبعة الإرشاد، 1973)، 462/2.

[32] ابو عبيد، كتاب الأموال، ص334.

[33] المارودي، الإحكام السلطانية، ص218.

[34] ابن هشام، السيرة النبوية، 221/2. حسن إبراهيم، تاريخ الإسلام، 110/1.

[35] أبو عبيد، الأموال، ص307.

[36] الأنفال: 41.

[37] ابو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ)، كتاب الخراج، (القاهرة، المطبعة السلفية، 1382هـ)، ص19−20.

[38] ابو عبيد، كتاب الأموال، ص13.

[39] الماردوي، الأحكام السلطانية، ص218.

[40] أبو يوسف، كتاب الخراج، ص19. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص218.

[41] ابو يوسف، كتاب الخراج، ص21. أبو عبيد، كتاب الأموال، ص336.

[42] ابو يوسف، كتاب الخراج، ص21.

[43] ابو يوسف، كتاب الخراج، ص19.

[44] ابن آدم، يحيى (ت203هـ)، كتاب الخراج، (بيروت، دار الحراثة، 1377هـ)، ص18.

[45] ابن آدم، كتاب الخراج، ص18. الماردوي، الأحكام السلطانية، ص219.

[46] أبو يوسف، كتاب الخراج، ص19. الماردوي، الأحكام السلطانية، ص219.

[47] الانفال: 60.

[48] الماردوي، الأحكام السلطانية، ص219.

[49] الماردوي، الأحكام السلطانية، ص219.

[50] أبو يوسف، كتاب الخراج، ص19.

[51] الماردوي، الأحكام السلطانية، ص207−217.

[52] محمد: 4.

[53] الماردوي، الأحكام السلطانية، ص207.

[54] المصدر نفسه، ص212.

[55] الماردوي، الأحكام السلطانية، ص221.

[56] المصدر نفسه، ص212.

[57] أبو يوسف، الخراج، ص186.

[58] أبي عبيد، كتاب الأموال، ص60، ينظر ابن رجب، ابي الفرج الحنبلي (ت5هـ)، الاستخراج لإحكام الخراج، (بيروت دار الحداثة، 1990)، ص607.

[59] البلاذري، فتوح البلدان، ص23. ينظر الكبيسي، حمدان عبد المجيد، الخراج أحكامه ومقاديره، (بغداد، الآداب، 1991)، ص74.

[60] الماوردي، الأحكام السلطانية، ص222.

[61] أبو يوسف، كتاب الخراج، ص21. الماوردي، الأحكام السلطانية، ص217.

المصادر والمراجع

أولا- المصادر:

1. ابن ادم، يحيى (ت203هـ). كتاب الخراج، (بيروت، دار الحداثة، 1377هـ).
2. البخاري، محمد بن إسماعيل (ت256هـ). صحيح البخاري بشرح ارشاد الساري، (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا).
3. البلاذري، محمد بن يحيى (ت279هـ). فتوح البلدان، نشر محمد علي بيضون، (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا).
4. الجرجاني، علي بن محمد (ت816هـ). كتاب التعريفات، (بيروت، دار الفكر، 2005م).
5. الرازي، محمد بن ابي بكر (ت666هـ). مختار الصحاح، (بيروت، دار الكتاب العربي، بلا).
6. ابن رجب، ابو الفرج الحنبلي (ت795هـ). الاستخراج لاحكام الخراج، (بيروت، دار الحداثة، 1990م).
7. السيوطي، عبد الرحمن بن كمال (ت911هـ). أسباب النزول، تحقيق، حامد احمد الطاهر، (القاهرة، دار الفجر، 2002).
8. الشافعي، محمد بن ادريس (ت204هـ). الأم، (مصر، مطبعة الشعب، 1968م).

9. أبو عبيد، القاسم بن سلام (ت224هـ). كتاب الأموال، (بيروت، دار الكتب العلمية، بلا).
10. الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب (ت817هـ). القاموس المحيط، (مصر، مطبعة دار المأمون، 1938م).
11. الماوردي، علي بن محمد (ت450هـ). الأحكام السلطانية، تحقيق احمد جاد، (القاهرة، دار الحديث، 2006م).
12. ابن منظور، محمد بن مكرم (ت711هـ). لسان العرب، تحقيق: عبد الله العلايلي، (بيروت، دار لسان العرب، بلا).
13. الواقدي، محمد بن عمر (507هـ). المفاري، نشر، مارسن جونسن (لندن، مطبعة جامعة أكسفورد، 1966).
14. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت182هـ). كتاب الخراج، (القاهرة، المطبعة السلفية، 1382هـ).
15. ابن هشام، محمد بن عبد الملك (ت213هـ). السيرة النبوية، (مصر، مكتبة الإيمان، 2005م).

ثانيا- المراجع:

16. حسن، ابراهيم حسن. تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي، (مصر، مكتبة النهضة، بلا) (ب.ت).
17. العمري، اكرم ضياء. السيرة النبوية الصحيحة، (المدينة المنورة، مكتبة العلوم، 1993).
18. الكبيسي، حمدان عبد المجيد. الخراج أحكامه ومقاديره، (بغداد، كليه الآداب، 1991).
19. أبو النيل، محمد عبد السلام. غزوات خلد القرآن الكريم ذكرها، (الكويت، مكتبة الفلاح).
20. الملاح، هاشم يحيى. الوسيط في السيرة النبوية والخلافة الراشدة، (الموصل، ابن الأثير).

الاتجاهات الحديثة في إخراج الصفحات الأولى في الصحافة العراقية (الصباح، المشرق) أنموذجا

م.م. صباح أنور محمد الصالحي

كلية الإعلام/ قسم الإذاعة والتلفزيون

المستخلص:

حاول الباحث في دراسته إلى تحديد مستوى تطبيق جريدتي الصباح والمشرق للأسس التي يستند عليها الإخراج الصحفي وتحديد حجم الإعلانات المنشورة في الصفحة الأولى وأنواعها والأسس التي يستند عليها النص الإعلاني.

واستخدم الباحث المنهج الوصفي ودرس (44) عددا للمدة من 2009/1/1 لغاية 2009/1/31 وتوصلت الدراسة إلى نتائج عملية في تحديد أسلوب الإخراج الصحفي للصفحة الأولى في الجريدتين منها تنوع استخدام الإطارات في إخراج الأخبار والمواضيع في الصفحة الأولى وتنوع الألوان وعدم اقتصارها على لون واحد، واعتماد الجريدتين في إخراجهما على إبراز العناوين الفرعية والتمهيدية أكثر من إبرازهما للعناوين الرئيسية، وبروز الإعلانات الانتخابية في إخراج الصفحة الأولى لجريدة المشرق، بينما احتلت الإعلانات التجارية المرتبة الأولى في إخراج الصفحة الأولى في جريدة الصباح.

المقدمة

تركز الاتجاهات الحديثة في إخراج الصحف على أهمية إبراز الصفحة الأولى فيها، لأنها تعطي انطباعا كاملا لدى القارئ عن كل صفحات الجريدة، فإذا اخفق المخرج الصحفي في أظهار العناصر التيبوغرافية في الصفحة الأولى وتوزيعها توزيعا مناسبا فان الجريدة تخفق في استقطاب قراءها حتى لو كانت الصفحات الداخلية ذات طابع إخراجي مميز.

وتأتي هذه الدراسة لتقدم وصفا مركزا للأساليب الإخراجية المعتمدة في الصحافة العراقية عن طريق دراسة الإخراج الصحفي في الصفحة الأولى في جريدتي الصباح والمشرق، فالأولى تعد جريدة رسمية تصدر عن شبكة الإعلام العراقي بتمويل من الدولة، والثانية جريدة مستقلة مثلما تدل على ذلك تروسيتها.

وقد أبرزت الدراسة كل العناصر التيبوغرافية من حيث العنوان واللون والحرف والإطارات وغيرها المستخدمة في الصفحة الأولى بموجب جداول إحصائية تكرارية وتوصلت إلى نتائج عملية بهذا الخصوص.

أولاً: الإطار المنهجي

1- مشكلة البحث

يتميز البحث العلمي بوجود مشكلة يتصدى لها الباحث بالدراسة على أسس موضوعية من أهمها ان تكون المشكلة جديدة في مجال الدراسة ومن الممكن دراستها في الواقع العلمي وإضافة شيء جديد إلى المعرفة العلمية[1].

والمشكلة العلمية «هي موقف أو قضية أو فكرة أو مفهوم يحتاج إلى البحث والدراسة العلمية للوقوف على مقترحاتها وبناء العلاقات بين عناصرها ونتائجها الحالية وإعادة صياغتها عن طريق نتائج الدراسة ووضعها في الإطار العلمي السليم»[2].

تكمن مشكلة بحثنا هنا في التعرف على طبيعة توزيع العناصر التيبوغرافية في الصفحة الأولى في جريدتي الصباح والمشرق ووصف الإعلانات المنشورة في هذه الصفحة.

2- هدف البحث

تكمن أهمية البحث العلمي في طبيعة الأهداف العامة والخاصة التي يسعى لتحقيقها[3] وبما ان البحث العلمي هو نشاط منظم وهادف فلابد من تحديد الأهداف التي يرمي الباحث إلى تحقيقها[4].

ويرمي البحث إلى تحقيق:

أ- تحديد مستوى تطبيق جريدتا الصباح والمشرق للأسس التي يستند عليها الإخراج الصحفي.

ب- تحديد حجم الإعلانات المنشورة في الصفحة الأولى في الجريدتين والأسس التي يستند عليها النص الإعلاني.

منهج البحث:

ان تحديد المنهج التي يستند إليها البحث هي مسالة حيوية جدا وبدونها لا يمكن وصف الجهد البحثي بالعلمية كما ان تحديد منهج البحث يتوقف على الهدف الذي يسعى إليه الباحث[5].

ولما كان الهدف الأساسي للدراسات الوصفية تصور خصائص ظاهرة أو مجموعة من الظواهر وتحليلها وتقييمها فان اهم منهج تعتمد عليه في تحقيق هذا الهدف هو المنهج الوصفي(6).

استخدم الباحث المنهج الوصفي التحليلي لأنه يعد انسب المناهج في الدراسات الإعلامية والاجتماعية ذلك لأنه يصف الإخراج الصحفي وأشكاله في وضعه الراهن.

مجتمع البحث:

يجب ان يخضع الباحث دراسته إلى حدود معينة مرسومة لتخدم بحثه «وان تحديد الباحث لمجالات بحثه يعد خطوة مكملة للمضي في عملية البحث وفق خطوات منسقة ومتكاملة»(7).

يمثل مجتمع البحث الجرائد العراقية التي اعتمدت خلال صدورها للفترة من 2009/1/1 لغاية 2009/1/31.

عينة البحث:

تم اختيار عينة البحث بالطريقة العمدية أو ما يسمى الطريقة المقصودة وهي تعني «ان أساس الاختيار خبرة الباحث ومعرفته بان هذه المفردة أو تلك تمثل مجتمع البحث»(8).

استخدم الباحث العينة القصدية باختيار جريدتا الصباح والمشرق، بسبب انتظام صدور الجريدتين ودورية الإصدار اليومي فضلا عن الأولى رسمية والثانية مستقلة، واستخدم الباحث أسلوب الحصر الشامل للإعداد الصادرة للمدة من 2009/1/1 لغاية 2009/1/31 أي اختيار الأعداد الصادرة لمدة شهر واحد ودرس فيها الاخراج الصحفي في الصفحات الأولى منها، اذ بلغ صافي الأعداد الصادرة للجريدتين (44) عدد بعد طرح ايام العطل الوطنية والدينية التي لم تصدر فيها.

أداة البحث:

يتطلب البحث العلمي ان تصاغ مشكلة البحث بشكل دقيق يؤدي إلى التوصل إلى نوع من البيانات المراد الوصول إليها[9].

استخدم الباحث أداة الملاحظة المنظمة عن طريق رصد الصفحات الأولى وتحديد ملامح إخراجها الصحفي.

ثانيا: الإطار النظري

مدخل في مفهوم الإخراج الصحفي وأسسه:

تعددت التعاريف التي تناولت الإخراج الصحفي فالبعض ركز في الأسس التي يستند اليها الإخراج، والأخر تعامل معه كعلم مستقل بحد ذاته والأخر عده فنا من فنون التحرير الصحفي ويمكن تناول ابرز هذه التعاريف:

الإخراج الصحفي:

هو احد الفنون الحديثة ذات الارتباط الوثيق بالتعبير الصحفي والاتصال الجماهيري وتقييم الأخبار وسياق اهميتها النسبية، فالاخراج فن عملي بالدرجة الأولى، ليس فناً جماليا مجردا كالتصوير والنحت والموسيقى، وان كان هذا القول لا ينبغي بطبيعة الحال القيم الجمالية المنشودة في تصميم المطبوعات من جرائد ومجلات وكتب وكتيبات، فهو ليس زينة أو زخرفا انما تعبير واتصال[10].

موضوع الإخراج الصحفي فيتضمن شقين[11]:

الأول: يتصل بالعناصر الطباعية من الحروف والعناوين والصور والرسوم والجداول الموزعة على صفحات الجريدة توزيعا معينا، ويحدد هذا الارتباط من حيث إنتاجها وتطويرها وتحسينها ويحدد هذا الارتباط من حيث أنتاجها وتطويرها وتحسينها والطرق المختلفة لاستخدامها، وهذا الشق هو الذي نطلق عليه كلمة (التيبوغرافيا).

أما الشق الثاني: فيتصل بتحريك هذه العناصر وتوزيعها على صفحات الجريدة لكي تحقق في مجموعها شكلا عاما وراءه فكرة معينة.

تعاريف الإخراج:

كعملية فنية وصحفية ذات طابع مميز ووظيفة خاصة فانه يتضمن جانبين أساسين متلازمين ومتعاقبين(12):

الأول: استراتيجي وطويل المدى ويتضمن عملية وضع التصميم الأساس أو الشكل الأساسي أو المظهر العام للجريدة مترجما في مجموعة من الملامح الأساسية التي تعطي هوية مميزة للجريدة ككل ولكل صفحة من صفحاتها.

والثاني: مرحلي وقصير المدى، يومي أو أسبوعي حسب دورية الإصدار وهو الترتيب أو التوزيع المواد الصحيفة (الأخبار، الموضوعات) التحريرية وكذلك المواد الإعلانية وحجمها وأسلوب عرضها ووسائل الإبراز المرسومة أو الصورة المصاحبة لها بشكل يحقق عدة معايير وقيم صحفية ونفسية وجمالية، وتسمى هذه العملية برمتها الإخراج صحفي.

إخراج الصفحة الأولى:

تشكل الصفحة الأولى في كل جريدة واجهتها الأساسية التي يطل عليها القارئ، ويؤدي الإخراج الصحفي لهذه الصفحة دورا مهما في نجاح الصحيفة أو إخفاقها، فالقارئ يحكم على الجريدة واتجاهاتها ونوعها والمدرسة التي تنتمي اليها عن طريق أسلوب إخراجها الصحفي بجانب عناصر أخرى تتعلق بالسياسة التحريرية للجريدة التي تعني مجموعة الخطوط العريضة والمبادئ العامة غير المكتوبة عادة والتي تحكم وتتحكم: فإذا انتشر الجريدة من مضامين ونوعية الموضوعات والاتجاهات المضمون وأساليب معالجته أو عرضه أو إبرازه، فضلا عن تطبيقات تلك السياسة التحريرية في مجال الإخراج.

وعليه يجب ان ننظر في تحليل أسلوب الإخراج الصحفي في الصفحة الأولى إلى أسلوب عرض المانشيتات وحجم الحروف المستخدمة في الطباعة والصور الفوتوغرافية المستخدمة والإعلانات وغيرها، وتشير دراسة للدكتور فاروق أبو زيد إلى ابرز المحددات لشخصية الجريدة المرتبطة بأسلوب الإخراج الصحفي بالاتي(13):

1- الصحف المحافظة وتقسم بـ:

أ- استخدام المانشيتات الهادئة وعدم تلوين المانشيتات إلا في حالات نادرة.

ب- التحفظ في استخدام الصور وخاصة في الصفحة الأولى.

2- الصحف الشعبية وتقسم بـ:

أ- استخدام المانشيتات العريضة والضخمة.

ب- استخدام المانشيتات الملونة الحمراء.

ج- التوسع في استخدام الصور سواء كانت في الصفحة الأولى أو في الصفحات الداخلية واختيار الصور المثيرة والجذابة والملفتة للنظر.

د- استخدام اللون في بعض صفحات الجريدة الشعبية رغم الصعوبات التي يمكن ان توجهها الجريدة اليومية في استخدام الألوان.

هـ- الميل إلى الصدور في الحجم النصفي لما يتجه هذا الحجم (القريب من حجم المجلة) من إمكانيات في استخدام المانشيتات العريضة والصور الكبيرة الحجم والعناوين الصارخة.

3- الصحف المعتدلة ويتسم الإخراج الصحفي فيها بـ:

أ- استخدام المانشيتات الهادئة بالنسبة للمواد العميقة الجادة وفي نفس الوقت استخدام المانشيتات الصارخة بالنسبة للمواد الصحفية الخفيفة.

ب-التحفظ في استخدام الصور الخاصة بالمواد الصحفية الجادة، والتوسع في استخدام الصور الخاصة بالمواد الخفيفة وخاصة الفن والرياضة والحوادث.

ج- وجود بعض الصحف المعتدلة التي تفضل الحجم النصفي (التابلويد) بينما يفضل البعض الأخر من الصحف المعتدلة الحجم الكبير.

الإعلانات في الصفحة الأولى:

يعتمد النص الإعلاني سواء كان مقروءاً أو مسموعاً أو مرئياً على خمسة عوامل هي:

1-البساطة: ويتعلق الأمر بالحرف فكلما كان بسيطاً وسهلاً سهلت قراءته.

2-الحجم: ويتصل بالحروف الكبيرة أيضاً لان الحروف الصغيرة جدا تتعب القارئ.

3-القوة: وتتعلق بالحروف أيضاً فان الحروف المرتفعة جدا تكون ضعيفة التأثير.

4-التناسق: ويشبه (هاس)[14] الإعلان بالبناء إذ أن كلا منهما يجب ان يشيد حسب أسلوب واحد فالخلط بين أنواع الأحرف في إعلان واحد يجب ان يتم في شيء كثير من

الحرص فهنالك أنواع من الخطوط تتنافر ان اجتمعت في إعلان واحد وتمزق بالتالي وحدة البناء التيبوغرافي. ومهما يكن من أمر الإعلان الملصق فان الإعلان المنشور في الصحف هو الذي فتح الطريق الواسع أما طريق المطبوعات الصحفية.

5-الاتجاه: كلما كان الحرف أو الكلمة مائلة صعبت قراءتها، فمن المطلوب استخدام حروف سوية ما أمكن ومجموعة من خط افقي الا اذا كان المعلن يريد لفت انتباه القارئ كلمة معينة في النص أو في العنوان ففي هذه الحالة يستطيع الخروج عن القاعدة.

ثالثاً الإطار العملي

جريدة الصباح:

استخدمت جريدة الصباح خلال شهر كانون الثاني لسنة 2009 مانشيت رئيسي باللون الأحمر إضافة إلى اللافتة الرئيسية لعنوان الصحيفة في وسط الصفحة وباللون الأحمر أيضا وبالحجم الكبير، وبالنسبة لإذني الجريدة استخدمت الإذن اليسرى للجريدة إعلان صغير الحجم وهو تجاري وكانت تتناوب مابين الإعلانات وأخبار محلية أو أخبار عن انتخابات مجالس المحافظات أما الإذن اليمنى فكتب بها اسم رئيس التحرير وكانت تروسيتها في منتصف الجريدة وباللون الرصاصي وليست كاملة على طول الجريدة وذكر التاريخ والسنة الميلادية، وركزت الجريدة على عناوين رئيسية باللون الأحمر (مانشيت رئيسي) وتحت العنوان صورة أما تكون للجيش العراقي أو رئيس الوزراء أو خارطة العراق أو السيد رئيس الجمهورية.

وقد كان للجريدة طوال فترة الشهر موقع ثابت هو الافتتاحية جريدة الصباح والعناوين مختلفة تنسب إلى رئيس تحرير الجريدة.

أما الإعلانات فكانت تتسم بالبساطة وهي غير معقدة ولم يكن هناك تناسق في لون الإعلان من اخضر اسود ازرق ابيض وكانت قراءة الحرف البسيط وتحاشي الحروف الزخرفة والمعقدة وقد كان حجم الحروف كبير بحيث لا تتعب عين القارئ.

جدول (1)

تصنيف الإعلانات ووصفها في جريدة الصباح

العدد	عدد	نوع	حجم الإعلان	مكان النشر	الألوان المستخدمة

	الإعلانات	الإعلان			
3	1 1	تجاري انتخابي	7سم × 3.5سم 14.5سم× 8سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى	احمر اصفر اسود اسود احمر
4	1 1	تجاري حكومي	7سم × 3.5سم 10سم × 12سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى	اخضر اسود ازرق
5	1 1	تجاري حكومي	10سم × 12سم 10سم × 12سم	اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اخضر اسود ازرق
6	1	تجاري	20سم × 12سم	اسفل الصفحة كاملة	احمر اصفر
10	1 1	حكومي انتخابي	10سم × 12سم 10سم × 12سم	اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اسود ازرق احمر اصفر
11	1	حكومي	20سم × 12سم	اسفل الصفحة كاملة	اسود ازرق
12	1 1	حكومي تجاري	7سم × 3.5سم 20سم × 12سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة كاملة	اسود ازرق احمر اصفر
13	1 1 1	حكومي انتخابي حكومي	7سم × 3.5سم 10سم × 12سم 10سم × 12سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اسود ازرق اخضر اسود ازرق
14	1	تجاري	20سم × 12سم	اسفل الصفحة كاملة	احمر اصفر
15	1 1	حكومي تجاري	10سم × 12سم 10سم × 12سم	اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اسود ازرق اخضر
17	1	حكومي	8سم × 12سم	اسفل الصفحة اليمنى	اسود ازرق
18	1 1	تجاري حكومي	10سم × 12سم 10سم × 12سم	اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اخضر اسود ازرق
19	1	انتخابي	12.5سم × 7.5سم	اسفل الصفحة كاملة	اصفر احمر
20	1	انتخابي	20سم × 12سم	اسفل الصفحة كاملة	اصفر احمر
21	1	انتخابي	12.5سم × 7.5سم	اسفل الصفحة كاملة	اسود ازرق
22	1 1 1	تجاري حكومي	4.5سم × 2سم 6.5سم × 7.5سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى	اخضر اسود ازرق

		تجاري	6.5سم × 7.5سم	اسفل الصفحة اليسرى	اخضر اصفر
24	1 1	تجاري انتخابي	4.5سم × 2سم 12.5سم ×7.5سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة كاملة	اخضر اسود ازرق
25	1 1 1	تجاري حكومي تجاري	4.5سم × 2سم 6.5سم × 7.5سم 6.5سم ×7.5سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اخضر اسود ازرق اخضر اصفر
26	1 1	تجاري انتخابي	6.5سم × 7.5سم 6.5سم × 7.5سم	اسفل الصفحة اليمنى اسفل الفحة اليسرى	اخضر اصفر اصفر احمر
27	1	انتخابي	12.5سم × 7.5سم	اسفل الفحة كاملة	اسود ازرق
28	1 1	تجاري انتخابي	6سم × 7.5سم 6سم × 7.5سم	اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اخضر اصفر اصفر احمر
29	1 1 1	تجاري تجاري انتخابي	4.5سم × 2سم 6.5سم × 7.5سم 6.5سم × 7.5سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اخضر اصفر احمر اصفر احمر

ويتضح من الجدول أعلاه مجموع الإعلانات المنشورة في الصفحة الأولى في جريدة الصباح بلغ (40) إعلاناً، وكانت الإعلانات التجارية المرتبة الأولى من بين أنواع الإعلانات الأخرى اذ كان مجموعها (17) إعلاناً أي بنسبة 42.5%, فيما حلت الإعلانات الحكومية بالمدنية الثانية بنسبة 30% اما الإعلانات الانتخابية فقد شكلت نسبة 27.5% وهي المرتبة الأخيرة. اما القياسات التي استخدمتها الجريدة في إخراج هذه الإعلانات فكانت متباينة في الحجم ومكان النشر وتوزعت أماكن نشر الإعلانات بين أعلى الصفحة اليسرى وأسفل الصفحة اليمنى وأسفل الصفحة اليسرى. اما بالنسبة إلى الألوان المستخدمة بالنسبة للإعلانات الحكومية فكانت اللون الأسود والازرق ثابت اما بقية الإعلانات الاخرى فقد استخدمت الوان متعددة.

جدول رقم (2)

حجم الحروف المستخدمة في الإعلانات لجريدة الصباح

العدد	الإعلانات	حجم الحرف

3	2	كبير
4	2	صغير وكبير
5	2	كبير
6	1	كبير
10	2	كبير وصغير
11	1	كبير
12	2	كبير وصغير
13	3	صغير وكبير
14	1	كبير
15	2	كبير
17	1	كبير
18	2	صغير وكبير
19	1	كبير
20	1	كبير
21	1	كبير
22	3	صغير وكبير
24	2	صغير وكبير
25	3	صغير وكبير
26	2	صغير
27	1	كبير
28	2	صغير
29	3	صغير
المجموع	40	

لقد تميزت حجم الحروف استخدمت في الإعلانات بالحجم الكبير في الإعلانات الحكومية بينما جمعت الإعلانات التجارية والانتخابية بين الحجم الكبير والصغير.

جدول رقم (3)

طريقة استخدام الحروف في الإعلانات لجريدة الصباح

العدد	الإعلانات	طريقة الاستخدام
3	2	أفقية
4	2	أفقية
5	2	أفقية
6	1	أفقية
10	2	مائلة
11	1	أفقية
12	2	أفقية
13	3	أفقية ومائلة
14	1	أفقية
15	2	أفقية
17	1	كبير
18	2	أفقية
19	1	أفقية ومائلة
20	1	أفقية
21	1	أفقية
22	3	أفقية ومائلة
24	2	أفقية
25	3	أفقية ومائلة
26	2	أفقية
27	1	أفقية
28	2	أفقية
29	3	أفقية
المجموع	40	

يتضح من الجدول أعلاه ان طريقة استخدام الحروف الافقية في إخراج إعلانات الصفحة الأولى في جريدة الصباح قد احتلت المرتبة الأولى بنسبة 67.5% بينما لم تتعدى نسبة استخدام الحروف الافقية المائلة بنسبة 27.5%، بينما المائلة 5% على التوالي ويعني ذلك ان جريدة الصباح تعتمد الحروف الافقية في إخراجها.

العناصر التيبوغرافية

1. العناوين

جدول رقم (4)

بالعناوين في جريدة الصباح

العدد	العناوين	التكرار	النسبة المئوية
3	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 3 8	%43 %14 %43 %100
4	فرعية رئيسية تمهيدية	4 2 4 10	%40 %20 %40 %100
5	فرعية رئيسية تمهيدية	6 1 3 10	%60 %10 %30 %100
6	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 2 6	%50 %17 %33

			%100
10	فرعية رئيسية تمهيدية	4 1 2 ——— 7	%57 %14 %29 ——— %100
11	فرعية رئيسية تمهيدية	4 1 3 ——— 8	%50 %12,5 %37,5 ——— %100
12	فرعية رئيسية تمهيدية	2 1 2 ——— 5	%40 %20 %40 ——— %100
13	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 2 ——— 6	%50 %17 %33 ——— %100
14	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 2 ——— 6	%50 %17 %33 ——— %100
15	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 2 ——— 6	%50 %17 %33 ——— %100

<table>
<tr><td>17</td><td>فرعية
رئيسية
تمهيدية</td><td>4
1
2
7</td><td>%57
%14,5
%28,5
%100</td></tr>
<tr><td>18</td><td>فرعية
رئيسية
تمهيدية</td><td>4
1
3
8</td><td>%50
%12,5
%37,5
%100</td></tr>
<tr><td>19</td><td>فرعية
رئيسية
تمهيدية</td><td>6
1
2
9</td><td>%67
%11
%22
%100</td></tr>
<tr><td>20</td><td>فرعية
رئيسية
تمهيدية</td><td>4
1
3
8</td><td>%50
%12,5
%37,5
%100</td></tr>
<tr><td>21</td><td>فرعية
رئيسية
تمهيدية</td><td>3
1
2
6</td><td>%50
%17
%33
%100</td></tr>
<tr><td>22</td><td>فرعية
رئيسية
تمهيدية</td><td>5
1
1
7</td><td>%71,5
%14,5
%14
%100</td></tr>
</table>

24	فرعية رئيسية تمهيدية	4 1 1 6	%67 %17 %16 %100
25	فرعية رئيسية تمهيدية	2 1 3 6	%33,5 %16,5 %50 %100
26	فرعية رئيسية تمهيدية	4 1 2 7	%57,5 %14 %28,5 %100
27	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 1 5	%60 %20 %20 %100
28	فرعية رئيسية تمهيدية	2 1 1 4	%50 %25 %25 %100
29	فرعية رئيسية تمهيدية	2 1 1 4	%50 %25 %25 %100

يمثل الجدول أعلاه توزيع العناوين المنشورة في الصفحة الأولى وفقاً لأنواعها وفي كل عدد من الأعداد الصادرة من جريدة الصباح، اذ بلغ مجموع العناوين المنشورة في الصفحة الأولى (148) عنواناً بكل أنواعه، واحتلت العناوين الفرعية المرتبة الأولى تليها العناوين التمهيدية في المرتبة الثانية ثم العناوين الرئيسية في المرتبة الثالثة والأخيرة وهذا يعني تركيز الجريدة في إخراجها على العناوين الفرعية والتمهيدية اكثر من تركيزها على العناوين الرئيسية.

2. الصور

جدول رقم (5)

الصور المنشورة في جريدة الصباح

العدد	الصور	التكرار	النسبة المئوية
3	خبرية غير خبرية	صفر 1 ――― 1	صفر% 100% ――― 100%
4	خبرية غير خبرية	1 صفر ――― 1	100% صفر% ――― 100%
5	خبرية غير خبرية	صفر صفر ――― صفر	صفر% صفر% ――― 100%
6	خبرية غير خبرية	1 صفر ――― 1	100% صفر% ――― 100%
10	خبرية غير خبرية	صفر 1 ――― 1	صفر% 100% ―――

			%100
11	خبرية غير خبرية	صفر صفر صفر	صفر% صفر% %100
12	خبرية غير خبرية	صفر صفر صفر	صفر% صفر% %100
13	خبرية غير خبرية	صفر صفر صفر	صفر% صفر% %100
14	خبرية غير خبرية	2 صفر 2	%100 صفر% %100
15	خبرية غير خبرية	صفر 1 1	صفر% %100 %100
17	خبرية غير خبرية	2 صفر 2	%100 صفر% %100
18	خبرية غير خبرية	1 صفر 1	%100 صفر% %100
19	خبرية غير خبرية	1 صفر 1	%100 صفر% %100

20	خبرية غير خبرية	1 صفر 1	100% صفر% 100%
21	خبرية غير خبرية	صفر صفر صفر	صفر% صفر% 100%
22	خبرية غير خبرية	صفر صفر صفر	صفر% صفر% 100%
24	خبرية غير خبرية	صفر صفر 100%	صفر% صفر% 100%
25	خبرية غير خبرية	صفر صفر 100%	صفر% صفر% 100%
26	خبرية غير خبرية	صفر 1 1	صفر% 100% 100%
27	خبرية غير خبرية	صفر 1 1	صفر% 100% 100%
28	خبرية غير خبرية	1 صفر 1	100% صفر% 100%

29	خبرية غير خبرية	1 صفر 1	%100 صفر% %100

احتلت الصور الخبرية المرتبة الأولى في تلاؤم الخبر مع الصورة وكانت الصورة غير الخبرية احتلت المرتبة الثانية لعدم تلاؤم الصورة مع الخبر اذ بلغت مجموع الصور المنشورة في الصفحة الأولى في جريدة الصباح (16) صورة بين خبرية وغير خبرية.

3. الإطارات

جدول رقم (6)

الإطارات في جريدة الصباح

العدد	عدد الإطارات
3	1
4	1
5	2
6	2
10	2
11	3
12	1
13	1
14	2
15	2
17	2
18	2
19	2
20	2
21	2
22	1
24	1
25	1
26	2

2	27
2	28
1	29

استخدمت جريدة الصباح (37) اطار في الصفحة الأولى موزعاً بين اطار واحد مستخدم في افتتاحية رئيس التحرير وإطارين للخبر المحلي.

جريدة المشرق:

استخدمت جريدة المشرق خلال شهر كانون الثاني مانشيت رئيسي باللون الأسود إضافة إلى اللافتة الرئيسية لعنوان الصحيفة في وسط الصفحة وباللون الأسود وبالحجم الكبير اما بالنسبة إلى الأذنين الجريدة فقد استخدمت الأذن اليسرى للجريدة باستخدام خبر محلي وكانت تتناوب مابين إعلانات انتخابية واخبار محلية. اما الاذن اليمنى فقد كتبت فيها بأنها اول صحيفة عراقية تصدر في بغداد وتوزع في عدد من دول العالم اما بالنسبة إلى اسم رئيس مجلس الإدارة فكتب بالجهة اليسرى من الصحيفة في الاعلى.

الترويسة استخدمت على طول الصحيفة وباللون الأحمر وهي كاملة على طول الجريدة وذكر التاريخ والسنة بالميلادي.

وقد استخدمت الجريدة عناوين رئيسية باللون الأسود (مانشيت رئيس) ولم يكن هناك صورة تحت الخبر ولم يكن للجريدة افتتاحية حيث يذكر فيها رئيس التحرير.

اما إعلانات الجريدة فكانت تتسم بالبساطة وهي غير معقدة ولم يكن هناك تناسق في ألوان الإعلان من ازرق واخضر وجوزي واسود وكان قراءة الحرف بسيط وتحاشي الحروف الزخرفية والمعقدة وقد كانت حجم الحروف كبيرة بحيث لا تتعب عين القارئ.

جدول (7)

تصنيف الإعلانات ووصفها في جريدة المشرق

العدد	عدد الإعلانات	نوع الإعلان	حجم الإعلان	مكان النشر	الألوان المستخدمة
3	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط أسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
4	1 1	انتخابي تجاري انتخابي	9سم × 14سم 4سم × 2.5سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط وسط الصفحة اسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر رصاصي اخضر جوزي اسود
5	1 1	انتخابي تجاري انتخابي	9سم × 14سم 4سم × 2.5سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط الجهة اليمنى اسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر رصاصي اخضر جوزي اسود
10	1	انتخابي	9سم × 14سم	اعلى الصفحة اليسرى	ازرق ابيض اصفر

	1	انتخابي	18سم × 10سم	اسفل الصفحة كاملة	اخضر جوزي اسود
11	1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط اسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
12	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 10سم	اعلى الصفحة اليسرى اسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
13	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط اسفل الصفحة وسط	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
14	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط اسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
15	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط اسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
17	1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 10سم	الجهة اليسرى وسط اسفل الصفحة كاملة	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
18	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم	اعلى الصفحة اليسرى وسط الصفحة السفلى	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود
19	1 1 1	انتحابي انتخابي تجاري	9سم × 14سم 9سم × 14سم 9سم × 14سم	اعلى الصفحة اليسرى الجهة اليمنى للصفحة الجهة اليسرى للصفحة	ازرق ابيض اصفر اخضر جوزي اسود اخضر جوزي اسود
20	1 1	انتحابي انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم	اعلى الجهة اليسرى وسط الصفحة	اسود ابيض اخضر ازرق ابيض اصفر
21	1 1 1	انتحابي انتخابي تجاري	9سم × 14سم 9سم × 14سم 9سم × 14س	اعلى الجهة اليسرى الجهة اليمنى للصفحة الجهة اليسرى للصفحة	اسود ابيض اخضر ازرق ابيض اصفر اخضر ابيض رصاصي
22	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 18سم × 14س	اعلى الجهة اليسرى اسفل الصفحة كاملة	اسود ابيض اخضر اخضر جوزي اسود
24	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم	اعلى الجهة اليسرى وسط الصفحة السفلى	اسود ابيض اخضر ازرق احمر ابيض
25	1 1	انتخابي انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم	اعلى الجهة اليسرى اسفل الجهة اليسرى	اسود ابيض اخضر ازرق احمر ابيض
26	1 1	انتخابي	9سم × 14سم	اعلى الجهة اليسرى	اسود ابيض اخضر

	1	تجاري انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم	اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اخضر ابيض رصاصي ازرق احمر ابيض
27	1 1 1	انتخابي تجاري انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم 9سم × 14س	اعلى الجهة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اسود ابيض اخضر اخضر ابيض رصاصي ازرق احمر ابيض
28	1 1 1	انتخابي تجاري انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم 9سم × 14س	اعلى الجهة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اسود ابيض اخضر اخضر ابيض رصاصي ازرق احمر ابيض
29	1 1 1	انتخابي تجاري انتخابي	9سم × 14سم 9سم × 14سم 9سم × 14س	اعلى الجهة اليسرى اسفل الصفحة اليمنى اسفل الصفحة اليسرى	اسود ابيض اخضر اخضر ابيض رصاصي ازرق احمر ابيض

ويتضح من الجدول أعلاه بلغ مجموع الإعلانات المنشورة في الصفحة الأولى في جريدة المشرق بلغ (50) إعلاناً، وكانت الإعلانات الانتخابية المرتبة الأولى من بين أنواع الإعلانات الأخرى اذ كان مجموعها (42) إعلاناً أي بنسبة 84%, فيما حلت الإعلانات التجارية بالمرتبة الثانية بنسبة 16% ولم يكن هناك أي إعلان حكومي خلال الشهر وهذا ما يدل على أن جريدة المشرق قد أعطيت الأولوية للإعلانات الانتخابية لمجالس المحافظات. أما القياسات التي استخدمتها الجريدة في إخراج هذه الإعلانات فكانت متباينة في الحجم ومكان النشر وتوزعت أماكن نشر الإعلانات بين أعلى الصفحة اليسرى وأسفل الصفحة اليمنى وأسفل الصفحة اليسرى. أما بالنسبة إلى الألوان المستخدمة بالنسبة للإعلانات الانتخابية فكانت اللون الأسود والأبيض ثابت أما بقية الإعلانات الأخرى فقد استخدمت ألوان متعددة.

جدول رقم (8)

حجم الحروف المستخدمة في الإعلانات لجريدة المشرق

العدد	الإعلانات	حجم الحرف
3	2	كبير
4	3	كبير وصغير
5	3	كبير وصغير
10	2	كبير
11	2	كبير
12	2	كبير
13	2	كبير
14	2	كبير
15	2	كبير
17	2	كبير
18	2	كبير
19	3	كبير
20	2	كبير
21	3	كبير
22	2	كبير
24	2	كبير
25	2	كبير
26	3	كبير وصغير
27	3	كبير وصغير
28	3	كبير وصغير
29	3	كبير وصغير
المجموع	50	

لقد تميزت حجم الحروف المستخدمة في الإعلانات بالحجم الكبير في الإعلانات الانتخابية بينما جمعت الإعلانات التجارية بين الحجم الكبير والصغير.

جدول رقم (9)

طريقة استخدام الحروف في الإعلانات لجريدة المشرق

العدد	الإعلانات	طريقة الاستخدام
3	2	أفقية
4	3	أفقية
5	3	أفقية ومائلة
10	2	أفقية
11	2	أفقية
12	2	أفقية
13	2	أفقية
14	2	أفقية ومائلة
15	2	أفقية
17	2	أفقية
18	2	أفقية
19	3	أفقية ومائلة
20	2	أفقية
21	3	أفقية
22	2	أفقية
24	2	أفقية
25	2	أفقية
26	3	أفقية
27	3	أفقية
28	3	أفقية
29	3	أفقية
المجموع	50	

يتضح من الجدول أعلاه أن طريقة استخدام الحروف الأفقية في إخراج إعلانات الصفحة الأولى في جريدة المشرق قد احتلت المرتبة الأولى بنسبة 84% بينما لم تتعدى

نسبة استخدام الحروف الأفقية المائلة بنسبة 16%، ولم تستخدم الحروف المائلة ويعني ذلك أن جريدة المشرق تعتمد الحروف الأفقية في إخراجها.

العناصر التيبوغرافية

1. العناوين

جدول رقم (10)

بالعناوين في جريدة المشرق

العدد	العناوين	التكرار	النسبة المئوية
3	فرعية رئيسية تمهيدية	3 2 3 8	%37,5 %25 %37,5 %100
4	فرعية رئيسية تمهيدية	6 1 0 7	%86 %14 %0 %100
5	فرعية رئيسية تمهيدية	3 2 1 10	%50 %33 %17 %100
10	فرعية رئيسية تمهيدية	6 1 3 10	%60 %10 %30 %100

11	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 2 6	%50 %17 %33 %100
12	فرعية رئيسية تمهيدية	4 1 2 7	%57 %14,5 %28,5 %100
13	فرعية رئيسية تمهيدية	6 1 1 8	%75 %12,5 %12,5 %100
14	فرعية رئيسية تمهيدية	5 1 3 9	%55,5 %11 %33,5 %100
15	فرعية رئيسية تمهيدية	4 1 1 6	%67 %16 %17 %100
17	فرعية رئيسية تمهيدية	4 1 1 6	%67 %16 %17 %100

18	فرعية رئيسية تمهيدية	7 1 2 10	%70 %10 %20 %100
19	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 1 5	%60 %20 %20 %100
20	فرعية رئيسية تمهيدية	7 1 4 12	%58 %8,5 %33,5 %100
21	فرعية رئيسية تمهيدية	5 0 1 6	%83 %0 %17 %100
22	فرعية رئيسية تمهيدية	2 1 0 3	%76 %33 %0 %100
24	فرعية رئيسية تمهيدية	8 1 1 10	%80 %10 %10 %100

25	فرعية رئيسية تمهيدية	7 1 2 10	%70 %10 %20 %100
26	فرعية رئيسية تمهيدية	3 1 1 5	%60 %20 %20 %100
27	فرعية رئيسية تمهيدية	5 0 1 6	%83 %0 %17 %100
28	فرعية رئيسية تمهيدية	2 1 1 4	%50 %25 %25 %100
29	فرعية رئيسية تمهيدية	2 1 2 5	%40 %20 %40 %100

يمثل الجدول أعلاه توزيع العناوين المنشورة في الصفحة الأولى وفقاً لأنواعها وفي كل عدد من الأعداد الصادرة من جريدة المشرق، إذ بلغ مجموع العناوين المنشورة في الصفحة الأولى (149) عنواناً بكل أنواعه، واحتلت العناوين الفرعية المرتبة الأولى تليها العناوين التمهيدية في المرتبة الثانية ثم العناوين الرئيسية في المرتبة الثالثة والأخيرة وهذا

يعني تركيز الجريدة في إخراجها على العناوين الفرعية والتمهيدية اكثر من تركيزها على العناوين الرئيسية.

2. الصور

لم تستخدم جريدة المشرق خلال شهر كانون الثاني أي صورة سواء كانت خبرية أو غير خبرية. وهذا ما يدل إلى عدم استخدامها للصورة في إخراج الصفحة الأولى من الجريدة.

3. الإطارات

جدول رقم (11)

الإطارات في جريدة المشرق

العدد	عدد الإطارات
3	1
4	1
5	2
10	2
11	1
12	1
13	2
14	2
15	1
17	2
18	1
19	1
20	2
21	1
22	0
24	1
25	2
26	2

27	1
28	1
29	0
المجموع	27

استخدمت جريدة المشرق (27) أطار في الصفحة الأولى موزعاً بين أطار واحد مستخدم في الخبر المحلي وإطارين للخبر المحلي وايضاً.

النتائج

توصلت الدراسة في تحليلها للعناصر التيبوغرافية في إخراج الصفحة الأولى في جريدتي الصباح والمشرق إلى النتائج الآتية:

1. اعتماد جريدتي الصباح والمشرق في إخراجها الصفحة الأولى على استخدام الإطارات وركزت على استخدام الإطار الواحد للافتتاحية والإطارين للخبر المحلي.
2. تنوع الألوان المستخدمة في إخراج الإعلانات في جريدتي الصباح والمشرق وعدم اقتصارها على لون واحد.
3. احتلت الإعلانات الانتخابية المركز الأول في إخراج الصفحة الأولى في جريدة المشرق بينما احتلت الإعلانات التجارية المرتبة الأولى في جريدة الصباح.
4. اعتمد أسلوب الإخراج الصحفي في جريدتي الصباح والمشرق على إبراز العناوين الفرعية والتمهيدية أكثر من إبرازها للعناوين الرئيسية.
5. استخدمت جريدة الصباح الحروف الكبيرة في إخراجها للإعلانات الحكومية وجمعت بين حجم الحروف الكبيرة والصغيرة في إخراج الإعلانات التجارية والانتخابية، أما جريدة المشرق فقد استخدمت الحروف الكبيرة في إخراجها للإعلانات الانتخابية المنشورة على الصفحة الأولى، في حين جمعت بين الحروف الكبيرة والصغيرة في إخراجها للإعلانات التجارية.
6. قللت جريدة المشرق من وجود إخراج للعنوان الثابت الخاص بالافتتاحية بينما اعتمدت جريدة الصباح في إخراجها للصفحة الأولى على وجود عنوان ثابت للافتتاحية.
7. اهتمت جريدة الصباح في إخراجها للصفحة الأولى للجريدة في استخدامها للصورة الخبرية وغير الخبرية بينما لم تكن هناك أي صور بأنواعها سواء كانت خبرية أو غير خبرية في جريدة المشرق.

هوامش البحث

[1] احمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، الكويت، وكالة المطبوعات، 1984، ص23.
[2] محمد عبد المجيد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، القاهرة، عالم الكتب، 2000، ص7.
[3] احمد حسين الرفاعي، مناهج البحث العلمي– تطبيقات إدارية واقتصادية، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، 1998، ص65.
[4] نائل عبد الحافظ العواملة، أساليب البحث العلمي والأسس النظرية وتطبيقاتها في الإدارة، عمان، الجامعة الأردنية، 1990، ص17.
[5] علي سليم العلاونة، أساليب البحث العلمي في العلوم الإدارية، عمان، دار الفكر للنشر والتوزيع، 1996، ص47.
[6] سمير محمد حسين، بحوث الإعلام الأسس والمبادئ، القاهرة، عالم الكتب، 1976، ص127.
[7] هادي نعمان الهيتي، أسس البحث العلمي، بغداد، دراسة مطبوعة بالرونيو، 1983، ص28.
[8] عصمت محمد عبد الحميد، المدخل إلى البحث العلمي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، الموسوعة الصغيرة 453، 2001، ص18.
[9] نوال محمد عمر، مناهج البحث الاجتماعية والاقتصادية والاعلامية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1986، ص11.
[10] إبراهيم أمام، فن الإخراج الصحفي، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1977، ص5.
[11] احمد حسين الصاوي، أسس الإخراج الصحفي، محاضرات الاتحاد العام للصحفيين العرب، المعهد القومي، القاهرة، 1977، ص22.
[12] محمود علم الدين، مستحدثات الفن الصحفي في الجريدة اليومية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الصحافة، كلية الإعلام، القاهرة، 1984، ص342.
[13] فاروق أبو زيد، مدخل إلى علم الصحافة، القاهرة، دار علم الكتب، 1986، ص278.
[14] *Hass,C.R: Lapublicite, op. cit , p.270* .

المصادر

1. احمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، الكويت، وكالة المطبوعات، 1984.
2. إبراهيم إمام، فن الإخراج الحفي، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1977.

3. احمد حسين الصاوي، أسس الإخراج الصحفي، محاضرات، القاهرة، الاتحاد العام للصحفيين العرب، المعهد القومي، 1977.
4. احمد حسين الرفاعي، مناهج البحث العلمي- تطبيقات إدارية واقتصادية، عمان، دار وائل للنشر والتوزيع، 1988.
5. سمير محمد حسين، بحوث الإعلام الأسس والمبادئ، القاهرة، عالم الكتب، 1976.
6. علي سليم العلاونة، أساليب البحث العلمي في العلوم الإدارية، عمان، دار الفكر والنشر والتوزيع، 1996.
7. عصمت محمد عبد الحميد، المدخل إلى البحث العلمي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، الموسوعة الصغيرة، 1453هـ/ 2001م.
8. فاروق ابو زيد، مدخل إلى علم الصحافة، القاهرة، دار عالم الكتب، 1986.
9. محمد عبد الحميد، البحث العلمي في الدراسات الإعلامية، القاهرة، عالم الكتب، 2000.
10. محمود علم الدين، مستحدثات الفن الصحفي في الجريدة اليومية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الصحافة، القاهرة، كلية الإعلام، 1984.
11. نائل عبد الحافظ العواملة، أساليب البحث العلمي والأسس النظرية وتطبيقاتها في الإدارة، أمان، الجامعة الأردنية، 1990.
12. نوال محمد عمر، مناهج البحث الاجتماعية والاقتصادية والإعلامية، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، 1986.
13. هادي نعمان الهيتي، أسس البحث العلمي، بغداد، دراسة مطبوعة بالرونيو، 1986.
14.*Hass,C.R: Lapublicite, Q.P.cip.*

علاقة الفقر بالتلوث البيئي في المنظور الاقتصادي الإسلامي

م. م. سعدون منخي عبد

كلية الإدارة والاقتصاد / الفلوجة

د. احمد ياسين عبد

كلية الإدارة والاقتصاد /الجامعة العراقية

المقدمة

أصبحت البيئة محلاً للاهتمام على المستويين المحلي والدولي باعتبارها تراثاً مشتركاً للإنسانية، وقد وضعت قواعد وقوانين دولية من اجل المحافظة عليها.

أدى تنوع النشاطات البشرية إلى اختلال النظام البيئي وزيادة مصادر التلوث والضغط على قاعدة الموارد البيئية، مما سبب تدني مستوى الرفاهية للبشر.

كان الفكر الاقتصادي التقليدي يقوم على أساس أن النشاط الاقتصادي يعتمد على ثلاثة عناصر كمدخلات في العمليات الإنتاجية وهي العمل ورأس المال والأرض وكانت الأخيرة وبطبيعتها كعنصر إنتاجي لا تحضى بالاهتمام الكافي في التحليل الاقتصادي، ويعزز ذلك قول جيزالد ماير حيث يرى انه «إذا ارتبط عامل إنتاجي مع التخلف وكان يجب عزله فسيكون رأس المال»، وبهذه الرؤية فأن ماير نظر إلى رأس المال بشقه المادي وأهمل رأس المال البيئي وما يمكن ان يؤديه في تحقيق معدل نمو عالٍ والقضاء على ظاهرة الفقر والعجز عن إشباع الحاجات الأساسية.

كان لازدياد المشكلات البيئية وتأثيراتها السلبية وتعاظم الإضرار الناشئة عنها سبباً في البحث عن العلاقة ما بين الاقتصاد والبيئة، وقد ظهر هذا الاتجاه بالتحديد في أواخر الستينات وأوائل السبعينات من القرن العشرين، وقد ساد اعتقاد في تلك المدة بأن نمو النشاط الاقتصادي كما ونوعا يعد من المصادر الأساسية للتلوث مضافاً إليه تدهور وتدمير الموارد الطبيعية، ويبدو ان هذا الاتجاه في التحليل قد تأثر إلى حد ما بمعطيات النظرية المالتوسية. ان دراسة مواضيع التلوث واستنفاد الموارد يكشف لنا فهم العلاقة بين الإنسان والبيئة التي يعيش فيها.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة البحث في عدم وضوح العلاقة بين الفقر والتلوث البيئي في المنظور الاقتصادي.

هدف البحث

يهدف البحث إلى توضيح مفاهيم البيئة والفقر والتلوث البيئي وناتج العلاقة بين الفقر والبيئة وتداعياتها مع التركيز على الرؤية الإسلامية لمثل هذه المفاهيم ومعالجتها.

فرضية البحث

ينطلق البحث من فرضية مفادها ان (الفقر له تأثير سلبي على البيئة) ويتمثل هذا الأثر بحدوث ظاهرة التلوث بشتى إشكاله.

المبحث الأول
مفهوم البيئة

إن أصل كلمة البيئة (Ecology) مأخوذة من المصطلح اليوناني (Oikos) الذي يعني البيت أو الوطن الذي يعيش فيه الإنسان متآلفا مع بيئته المحلية و(ogos) فتعني العلم الذي يدرس الكائن الحي في محل إقامته حيث يتأثر هذا الكائن بمجموعة من العوامل الحية وغير الحية. (وهبي: 2001: 17).

اما بالنسبة لمصطلح البيئة (Environment) فأنه مفهوم واسع الدلالة كونه يشتمل على كل شيء يحيط بالإنسان. (عبد البديع: 2003: 25).

في عام 1972 عرفت البيئة في مؤتمر الأمم المتحدة للبيئة* بأنها «رصيد الموارد المادية والاجتماعية المتاحة في وقت ما وفي مكان ما لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته» (خفاجي: 2006: 2).

من خلال ما عرض يمكن التعامل مع مفهوم البيئة من منظورين، الأول المنظور الضيق حيث يشتمل هذا المفهوم على المحيط الحيوي بما يحويه من موارد مختلفة ولذلك

* مؤتمر عقد في السويد في العاصمة ستوكهولم: عام 1972 اعتبر البشر مكون أساسي من مكونات البيئة.

عرفت البيئة طبقاً لذلك بأنها «الأرض التي نعيش عليها بكل ما تحويه من هواء وماء وصخور ومياه وكائنات حية من الحيوان أو النبات» (عابد: 2004: 19).

أما المنظور الثاني وهو الواسع فقد نظر إلى البيئة بأنها «الجوانب الفيزيائية والاجتماعية والاقتصادية والجمالية التي تؤثر على حياة الإفراد والمجتمعات وبالتالي تساهم في تحديد شكلها النهائي والعلاقات الموجودة فيها وكذلك فرض استمراريتها» (عبد البديع: 2003: 25).

وهنا إذا كانت هذه المفاهيم التي عرضت آنفاً جديدة على الفكر الاقتصادي المعاصر فأن الاقتصاد الإسلامي قد عرفها منذ نزول القرآن الكريم؛ فقد تطرق إليها في آيات كثيرة أوضحت شمولية مفهوم البيئة وعدم تجزئته، فحينما تتحدث عن الشمولية فالأمر يتعلق بتصور يجعل من البيئة وحده متكاملة أو محلاً تكون مكوناته مرتبطة فيما بينهما ارتباطاً وثيقاً حسب نظام العلاقات المتبادلة يكون فيها بقاء كل كائن حي أم غير حي مرتبطاً بالمكونات الأخرى. أن الشمولية تعني ان الكل يستمد بقاءه من الجزء وهذا الأخير يستمد بقاءه من الكل. (خضور: 1997: 20).

هناك آيات عديدة وردت في القرآن الكريم دالة على مفهوم البيئة أشارت إلى وحدة الكون من خلال الإشارة إلى المكونات الكبرى ممثلة بالأرض والسماء والماء والتي تعتبر حسب علم البيئة الحديث نظما بيئية كبيرة، وقد قال تعالى ﴿ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً ﴾ [البقرة: 22].

يتضح مما سبق ان مفهوم البيئة ليس شيئاً جديداً أو طارئاً أملته الظروف بل نص عليه القرآن الكريم قبل أكثر من أربعة عشر قرناً وبذلك تقتضي الحالة ان تكون تصرفات البشر منسجمة مع مفهوم شمولية البيئة وفقاً للمفهوم القرآني من اجل الحفاظ عليها وحمايتها.

أقسام البيئة :

وفقاً لمفهوم البيئة بالمعنى الواسع يمكن تقسيم البيئة إلى ثلاثة أقسام رئيسية:

1. **البيئة الطبيعية:**

تتكون من أربعة نظم ترتبط بشكل وثيق هي البحار والمحيطات والغلاف الجوي واليابسة والمحيط الحيوي والتي يمثل كل منها نظاماً بيئياً يكون في حالة اتزان طبيعي مكتفٍ ذاتياً كما يقوم بإنتاج بعض العناصر الطبيعية الفائضة يمكن تصديرها لنظم بيئية أخرى وتعتمد هذه النظم على الشمس كمصدر أساس للطاقة (امبابي: 1998: 14) وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا القسم من أقسام البيئة من خلال قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [يونس: 22].

وقولـــه تعـــالى ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [إبراهيم: 32].

2. **النظم البيئية المستغلة بوساطة الإنسان.**

وتشمل الأراضي الزراعية ومناطق الغابات ومصائد الأسماك وهذا النوع من النظم استطاع الإنسان الاستفادة من الوظائف التي تقوم بها لسد احتياجاته المختلفة وقد استخدم الإنسان لتعظيم استفادته من هذه النظم الآلات والأسمدة الكيماوية رغم لما هذا الاستخدام من أثار سلبية على البيئة وبالتالي إلحاق الضرر بالنظام البيئي ذاته. (عبد ربه: 2003: 37).

3. **النظم البيئية الاصطناعية.**

وهي النظم التي قام الإنسان بصنعها باستخدام الموارد المتاحة وتتضمن هذه النظم المباني والطرق والمصانع والتكنولوجيا والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ومما تجد الإشارة إليه ان هذه النظم تعد من أكثر الأنظمة البيئية إحداثاً للتلوث والمشاكل البيئية الأخرى (عبد ربه: 14).

مفهوم التلوث البيئي

يمكن القول ان التلوث البيئي مصطلح يعني بالطرق التي يتسبب بها النشاط البشري في إلحاق الضرر بالبيئة الطبيعية، ويلاحظ معظم البشر تلوث البيئة في صورة ملوثات مكشوفة أو صورة دخان ينبعث من المصانع أو حرائق الغابات أو البراكين أو ان يكون بشكل غير منظور ومن غير طعم أو رائحة كالملوثات الإشعاعية، وقد لا تسبب بعض الملوثات في تلوث التربة والماء والهواء ولكنها كفيلة بإضعاف متعة الحياة عند البشر والكائنات الحية الأخرى، وإدراكاً لحجم التأثير السلبي على مستوى الرفاهية البشرية تصاعد الاهتمام بالبيئة والملوثات البيئية وقاد ذلك إلى التعرف على مفاهيم التلوث وتحديد مصادره وآثاره لذا فقد قادنا العرض أعلاه إلى تناول مفهوم التلوث البيئي.

تعددت التعاريف الخاصة بمفهوم التلوث حسب الهدف الذي يسعى إليه الباحثون من دراسة مشكلة التلوث البيئي ويمكن ملاحظة ذلك من خلال مجموعة من التعاريف منها:

– عرف العالم (Lund) التلوث بأنه «التدهور الحاصل في الأنشطة المختلفة وذلك نتيجة استخدام تلك الأنشطة لكل من موارد الهواء والماء وتدهور كفاءة هذه الموارد وفعاليتها» (Lund :1971: 15).

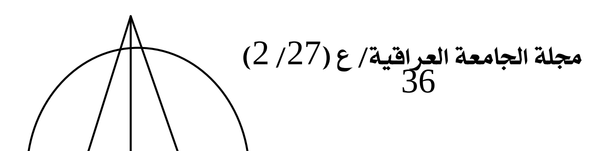
كما عرفه البنك الدولي بأنه «كل ما يؤدي نتيجة التكنولوجيا المستخدمة إلى إضافة مادة غريبة إلى الهواء أو الماء في شكل يحمي تؤدي إلى التأثير في نوعية المواد وعدم ملاءمتها وفقدانها خواصها أو تؤثر في استقرار استخدام تلك». (شحاتة: 1999: 51).

كما عرف التلوث البيئي بأنه «أي تغير نوعي أو كمي في الملوثات الإحيائية واللا إحيائية بحيث يؤدي ذلك إلى اختلال في اتزان الطبيعة، مفضياً إلى تأثير مباشر على النظام البيئي»، (ارمز: 1994: 53).

من خلال المفاهيم التي عرضت يمكن ان نصل إلى نقطة أساسية وهي:

ان هناك طريقين لمشكلة التلوث البيئي الأول هو الطرف المتسبب في أحداث أضرار التلوث والثاني الطرف الذي تلحق به مثل هذه الإضرار، ويمكن توضيح العلاقة بين المتسبب والمتلقي والعوامل البيئية والتلوث من خلال الشكل (1).

المسبب لمصدر التلوث.



التلوث البيئي

العوامل البيئية المتلقي الوسط البيئي

الشكل (1)

العلاقة بين المسبب والمتلقي والعوامل البيئية.

المصدر: منى عامر احمد سبيل حماية وتحسين بيئة المصانع، مكتب الترجمان بغداد (2001: 26).

ويمكن القول ان هناك شرطين يجب توافرهما لحدوث التلوث هما:

أ. نشاط الفرد الإنتاجي والاقتصادي والذي ممكن ان يؤدي إلى حدوث انخفاضٍ في مستوى الرفاهية للإفراد الآخرين، أي ان حصيلة التلوث لابد ان يتحقق منه ضرراً ناتجاً من الملوثات حتى نستطيع ان نطلق اصطلاح تلوث البيئة: (أديب: 2004: 4).

ب. ان الانخفاض في مستوى الرفاهية يكون غير معوض أي ان مصدر المؤثر الخارجي الذي يؤثر على رفاه أو إنتاج الآخرين لا يكون بتعويض الإطراف المتضررة رغم ان هناك لوائح غير معمول بها وفق قاعدة (من يلوث يدفع).

كان النشاط الاقتصادي ولفترات طويلة من التاريخ الإنساني يعتمد على الزراعة والرعي وكانت العلاقة بين الإنسان والبيئة التي يعيش فيها تتسم بالتوازن كون تلك النشاطات لم تترك اثأراً سلبية على البيئة، وكان لها القدرة على تحليل واستيعاب المخلفات بشتى أنواعها، وكان لتزايد إعداد السكان وتنامي رغباته ومتطلبات الحياة أدت إلى السلوك غير العقلاني للإنسان وبالتالي تدمير البيئة.

المشكلات البيئية وأسبابها :

تكمن المشكلات البيئية في ثلاثة أشكال: هي التلوث والتدهور واختلال التوازن، ولكل مشكل من هذه المشكلات تكاليف اقتصادية تؤثر على مستوى الرفاهية البشرية بصورة مباشرة أو غير مباشرة ويمكن ان يؤدي التلوث إلى الأمراض التي تصيب البشر والحيوان والنبات على حد سواء، كما ان هناك التكلفة الاقتصادية لتدهور البيئة يمكن ان تؤدي إلى انخفاض الإنتاجية خاصة في الأراضي التي تعاني من ظواهر الانجراف أو التصحر وتدني مستوى خصوبة التربة، اما اختلال التوازن ينتج عن انخفاض أعداد أو انقراض بعض الكائنات الحية نتيجة للممارسات البشرية غير المستدامة، وهناك جملة من الأسباب ساهمت في تنامي المشكلات البيئية ومنها (مجلة الحكمة: 2002: 112).

1. الزيادة السكانية وما صاحبها من زيادة في الطلب على إشباع الحاجات الأساسية.
2. النمو الاقتصادي الذي يتسبب في استنزاف موارد البيئة.
3. الصراعات والحروب وهذه الصورة هي من أكثر الأسباب أثراً في تلوث البيئة.
4. النظم الاقتصادية، في نظام اقتصاديات السوق تسعى الوحدات الإنتاجية للاستغلال الأوسع وغير العادل للمورد بهدف تعظيم الربح بدافع المنفعة الخاصة، اما الاقتصاديات المخططة يفترض ان تكون المشكلة البيئية اقل ضرراً وذلك لان الربح ليس هدفاً أساسياً، ولكن مع ذلك هناك مشاكل بيئية، حيث تسعى هذه الدول لجعل نمو الناتج المحلي الإجمالي أعلى ما يمكن وهو مقياس لنجاح الخطط الموضوعة لهذه البلدان لتحسين المستوى حتى لو كان ذلك على حساب البيئة (الكبيسي: 2002: 5).

لذلك في هذا المحور تركّز على نقطتين أساسيتين هما.

1. مسألة الزيادة السكانية.
2. النظم الاقتصادية والرؤية الاقتصادية الإسلامية منها.

اقترن ظهور الثورة الصناعية واختراع الآلات بظهور مجموعة من الأنشطة الاقتصادية الواسعة النطاق المبنية على استغلال موارد البيئة متمثلاً بثروتها المختلفة وتحويل تلك المواد الأولية إلى مواد مصنعة، كما ساهم التطور التكنولوجي في زيادة فرص استثمار الموارد بسبب النمو الاقتصادي المتسارع وتنامي الرغبات البشرية.

ان مفهوم محدودية الموارد ظهر فعلاً خلال مدة سبعينات القرن الماضي وتأكدت صحته خلال الثمانيات وقد توجت هذه الأفكار بظهور مفهوم التنمية المستدامة عام 1987م. (اللجنة العالمية للبيئة والتنمية: 1989: 83).

تعد مقالة مالتوس والتي قدمها عن السكان تحت عنوان (بحث في أسس السكان) فيما يتعلق بتأثيرها على التطور المستقبلي للمجتمع من أوائل الإعمال التي تناولت مفهوم الندرة بالمنظور الاقتصادي، وقد أستعرض في مقالته علاقة الزيادة السكانية بالتوسع في زراعة مساحات إضافية من الأرض.

مثلت أفكار مالتوس ركناً أساسيا في الفكر الاقتصادي التقليدي، إذ كان هذا الفكر يرى الحاجات الإنسانية تنمو باستمرار ونتيجة لزيادة السكان وتقدم المدنية جعل الطبيعة عاجزة عن تلبية تلك الحاجات بالنسبة للإفراد كافة فيؤدي ذلك إلى التزاحم بينهم على إشباع الحاجات الأساسية.

ظلت أفكار مالتوس التشاؤمية ملازمة للفكر الاقتصادي حتى في الوقت الحاضر ونجد هذا التلازم واضحاً في أراء الاقتصادي الأمريكي (فورستر) الذي صاغ نظرية حدود النمو من معهد (ماسوشوتس) بقوله «في ظل الزيادة السكانية الحالية فان المجتمع ستنفذ موارده غير المتجددة التي تعتمد عليها قاعدة الصناعية وبانتهاء هذه الموارد سيتصدع النظام الاقتصادي محدثاً بطالة عارمة، إذ اقترح في دراسته ان هذا الانهيار لا يمكن تجنبه إلا بالحد من السكان والتلوث البيئي وبالمثل التوقف الكامل للنمو الاقتصادي». (تيتنبرج: 2000: 609).

أما فيما يتعلق بالنظم الاقتصادية ودورها في التلوث البيئي والذي أوضحناه سلفاً فان الاقتصاد الإسلامي كانت له رؤية مغايرة تنطلق من مبدأ الاستخلاف الذي يكون الهدف منه هو عمارة الأرض، حيث ان تعاليم الدين الإسلامي أخذت في الحسبان موضوع البيئة.

وطوال آلاف السنين كان النمو السكاني في العالم يسير ببطء شديد بسبب ارتفاع الوفيات عند الأطفال ولكن منذ قرنين حقق الطب تقدماً كبيراً أسهم في ان يحيى البشر بفضل الله تعالى حياة طويلة نسبياً ونتيجة لتحسن فرص الحياة على نمو ملحوظ كانت النتيجة هي نمو حجم السكان بشكل متزايد.

ويعتقد بعض خبراء الاجتماع ان النمو السكاني هو المشكلة الأساسية وإذا فشلنا في احتوائه فان من المقدر ان تتضاعف عدد سكان العالم كل 30 سنة، بالإضافة إلى ان هذا التوزيع للنمو غير متساو ومعدله مرتفع جداً في المناطق الفقيرة وهو أمر يؤدي إلى خلق أوضاع قابلة للانفجار وهناك ثلاثة اتجاهات من الآراء أبديت في هذه المشكلة الأول، يمكن وصفه بأنه متفائل، فهو يعتمد على قدرة التكنولوجيا في التوصل إلى حل لهذه المشكلة والثاني، فهو ينطوي على التشاؤم إذ يتوقع ان تحدث كارثة عندما يصل حجم السكان إلى حد معين، الثالث، فهو في غاية التشاؤم إذ يرى ان حجم السكان في العالم ووضعه الحالي قد وصل إلى عينة الخطر وبالتالي فان الكارثة على الأبواب. غير إننا نجد خلاف هذه الرؤية في الفكر الاقتصادي الإسلامي، إذ يمثل فيه القرآن والسنة مصادره الأساسية، وقد نص القرآن على ان الوفرة أصل من أصول الخلق وان الله سخر بكل ما في هذا الكون في خدمة الإنسان قال تعالى:﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ [البقرة: 29] وقال تعالى: ﴿ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ﴾ [إبراهيم: 34]، فهذه النصوص القرآنية تثبت خلاف ما قاله الفكر الاقتصادي التقليدي في مقولته التي تخص شحة موارد الطبيعية في تلبية حاجات الإنسان، ويرد القرآن على الرؤية التشاؤمية تجاه عدد السكان حينما يتكلم على حال الذين يقتلون أولادهم خوفاً من الفقر، ويقرر ان الرزاق هو الله سبحانه كما انه هو خالقهم، يقول تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام: 151] فالاقتصاد الإسلامي لم يعرف ذلك النمط من التفكير الفلسفي والاقتصادي المتشائم الذي عرفه الاقتصاد التقليدي والذي مثله مالتوس في نظرية السكان.

ان نظرية الاستخلاف في الاقتصاد الإسلامي يعد حافزاً قوياً على التقدم والاختراع في السعي لاستخدام الخيرات المتعددة التي تكمن في الطبيعة، ويفتح الآفاق أمام الإنسانية ويمنحها الثقة بالوجود على انه وجود لا يعرف العبث ينبئ بمشاهد مأساوية منتظرة في جماعة ممكنة للعالم، فمن خلال قانون التسخير يعتبر الكون مذللا للإنسان وموصفاً لنشاطه المقصود فيه هو استغلال هذه الموارد أي يعتبر أخر ما تقدمه جغرافية البيئة من إمكانيات تتمثل في صخورها ومعادنها وأنهارها وغلافها الجوي والحيوانات، ومظاهرها الحيوية الأخرى

وتتلاقي قيمة ذلك إذا لم يقم الإنسان باستغلاله ونتيجة للاستغلال لأي عنصر من عناصر البيئة يصبح هذا المورد اقتصاديا لطبيعة الاستغلال.

اختلال التوازن البيئي:

إن النظام البيئي المتوازن هو ذلك الجزء من البيئة التي تسود بين مكوناته علاقات متبادلة متناسقة ومتكافئة تتجدد باستمرار وتؤدي في نهاية المطاف إلى استمرار الحياة وبقائها. (ايسسكو: 2002: 67).

فحينما يكون النظام البيئي متوازنا فهذا يعني ان لديه قدرة ذاتية على التنظيم ناتجة عن الحركة الذاتية التي تشترك فيها كل مكوناته من تربة ومياه وهواء وحيوان ونبات، بحيث يكون هذا الكائن أو ذاك عنصرا أو حلقة في سلسلة الأعمال التي تقوم بها تلك الكائنات. ان اختلال التوازن البيئي يمكن ان يسبب تغير الظروف الطبيعية أو إدخال كائن حي في بيئة جديدة والاهم من ذلك هو تدخل الإنسان المباشر.

ويمكن توضيح طبيعة هذا التدخل من خلال التمعن في النشاطات البشرية التي كان لها الأثر الأكبر في الإخلال بالتوازن البيئي، وكان النشاط البشري الاقتصادي عالمي الإبعاد بشكل متزايد فالطلب على المواد والخدمات قد ازداد وبصورة مذهلة، كما ان حجم البضائع المتبادلة التجارة العالمية قد ازداد بنسبة ثمان مئة ضعف عما كانت عليه في القرن الثامن عشر، (طلبة: 1995: 166).

وكانت هناك ثلاثة نشاطات بشرية أساسية لها الأثر في الدمار البيئي وهي كالأتي:

أ. الزراعة وأساليبها غير المستدامة.

ب. الطاقة.

ت. التصنيع.

كان وما يزال هدف النشاطات البشرية تحقيق معدلات نمو اقتصادية عالية ولكن هذا النحو أصبح يتحقق على حساب اختلال التوازن في البيئة كما أصبح الحفاظ عليها عاملاً محدداً أساسيا من محددات التنمية المستدامة أو التنمية بلا تدمير والتي طرحت كنمط

للنمو يحقق أهداف اقتصادية واجتماعية وسياسية ويحفظ للبيئة توازنها (الخولي وطلبة: 2002: 116).

وبالتالي يحقق كفاءة في استغلال موارد البيئة التي تفي باحتياجات الأجيال الحالية مع عدم استنزاف هذه الموارد والحفاظ على قدرتها للعطاء لإنصاف الأجيال المقبلة كالتزام أخلاقي واجتماعي وديني.

الإسلام والتوازن البيئي:

يؤكد الإسلام ان التوازن هو الأصل الذي يقوم عليه الكون، لقوله تعالى: ﴿ وَٱلْأَرْضَ مَدَدْنَٰهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنۢبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَىْءٍ مَّوْزُونٍ ﴾ [الحجر: 19] هذا النوع من التوازن من النوع المتحرك الذي يصفه الباري عز وجل بقوله: ﴿وَتَرَى ٱلْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴾ [الحج: 5] وهنا نلحظ ديناميكية الحركة من وضع السكون فالأرض هامدة فتأتي حركة إنزال الماء من السماء ثم حركة التفاعلات الكيمياوية في باطن التربة يعقبها النماء وتوالد القيم للوفاء بحاجات الإنسان والحيوان: (ايسسكو: 2002: 69).

ويجدر بنا العودة إلى اختلال التوازن حيث يرجع هذا الاختلال إلى انحرافات السلوك الإنساني التي نتج عنها تغيرات كبرى أدت إلى ظهور مشكلات بيئية كتلوث الماء والهواء وتدهور حالة التربة ونضوب الموارد بسبب الاستغلال الجائر وكذلك الأمر في الطعام والشراب وأهدر الموارد من اجل إنتاج الكماليات على حساب الضروريات فلجا إلى الظلم والطغيان وإنتاج الأسلحة الفتاكة لتحقيق غايات شتى.

وقد أشار الحق سبحانه وتعالى إلى ذلك بقوله: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [البقرة: 60]، فالقرآن يشير إلى ان الإفساد احد عوامل التلوث واختلال التوازن ومن اجل معالجة هذه الظاهرة، فقد وضع الاقتصاد الإسلامي منهجاً للبشر يتيح له طريقة التعامل مع البيئة كي تتمكن من استغلال مواردها بالشكل الذي يضمن له توافر الحاجات الأساسية على المدى البعيد، فكان لنظرية الاستخلاف الأثر البالغ في صياغة هذا المنهج «إذ يتعامل الإنسان في ضوء مفاهيم الاستخلاف مع حقيقة مفادها انه خليفة الله في

الأرض الغاية من ذلك هو أعمار الأرض بعد عبادة الله تعالى: وهذا التكليف يلزم الإنسان من خلال العقيدة الإيمانية التي يحملها والمنزلة بتوحيد الله بطاعته والتزام أوامره والنهي عما نهى عنه، ويتجلي هذا التأثير بالمثل الذي ضربه القرآن الكريم في سورة سبأ: ﴿لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُواْ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُواْ لَهُۥ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ: 15].

فالقرآن يذكر بأن الله على سبأ لكنهم كفروا بهذه الأنعم فكان جزائهم ان أرسل عليهم سيلاً دمر ما كان عندهم من نخل وزرع، إذا فالكفر نقيض للإيمان وبذلك تظهر لنا الصياغة الإسلامية لمنهج الطاعة الربانية في الحفاظ على البيئة وعدم اختلال توازنها.

ان اختلال التوازن ولد ظاهرة الفقر والمتمثلة بنقص الحاجات الأساسية كسبب ونتيجة للتدهور البيئي.

المبحث الثاني
الفقر والبيئة

مفهوم الفقر:

ليس هناك تعريفاً مشتركاً لمفهوم الفقر بسبب تداخل العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية البيئية، ولكن مع ذلك يُعدُّ الفقر ظاهرة متعددة الإبعاد تتمو ضمن زمن محلي وكوني بوقت واحد.

لقد صاغ العالم (مكنمارا) تعريفاً للفقر التام في العام (1978م) وهو «حالة مقيدة إلى حد بعيد بسوء التغذية والأمية والمرض والبيئة غير النظيفة وارتفاع معدل وفيات الرضع وانخفاض مستوى العمر المتوقع بحيث تكون دون أي تعريف معقول للحالة التي تليق بالإنسان» (صالح: 2000: 17).

تمثلت مشكلة الفقر لدى بعض الاقتصاديين في ظاهرة الجوع والحرمان، أو العجز عن إشباع الحاجات الأساسية كما يعبر عنه أصحاب هذا الرأي باصطلاح

(حد الكفاف) مما يتعلق بمتطلبات البقاء، بمعنى ان الفرد يعد فقيرا عندما لا تتوافر له متطلباته بالقدر الذي يحفظ له حياته وقدراته على العمل والإنتاج.

يرى جيرالدماير ان هناك ميزات يتصف بها البلد الفقير يمكن حصرها بما يلي: (ماير، بولدوين: 1964: 17).

1. إنتاج المواد الأولية في البلد الفقير.
2. ازدياد عدد السكان.
3. عدم استغلال الموارد الطبيعية والبشرية التي يمتلكها بالشكل الأمثل.
4. التأخر الاقتصادي والاجتماعي لدى سكانه.
5. قلة الاستثمارات الأجنبية.
6. عدم كفاية الإنتاج المحلي للسلع والخدمات التي يحتاجها البلد من يضطره إلى الاعتماد على التجارة الخارجية.

شدد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على الحق في مستوى من المعيشة كاف لحفظ الصحة ويتضمن الخدمات الاجتماعية اللازمة، وتأمين المعيشة في حالات المرض والعجز الشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش، وقد نظر إلى الفقر على انه حالة يعاني منها البشر وتتمثل في حرمان دائم لو فرض من المواد والقدرات والاختيارات والأمن والقوة وهي لا غنى عنها بالتمتع بمستوى معيشة ملائم وسائر الحقوق المدنية الاقتصادية والسياسية.

يقيس تقرير التنمية في العالم الفقر من خلال ثلاثة أبعاد: هي (الفرصة والتمكين والأمن) وأضيف إليها بعد أخر هو (القدرات)، وهذه الإبعاد لها محددات كثيرة، ولكن الاستدامة تتخلل منها خيط مشترك، فالفرصة تقيس دخل الفرد والاستهلاك ومستوى انعدام المساواة في المجتمع، وقد تعزز الفرصة بوجود بيئة اقتصادية مستقرة وتوزيع عادل للأصول وسهولة توافر البيئة الأساسية ومن بين التدخلات البيئية المحددة التي تحسن الفرصة هي تحسين إنتاجية الأراضي ومصائد الأسماك وهياكل التسعير الحساسة بيئياً. والتمكين يقيس

مشاركة الإفراد في صنع القرار في المجتمع، وتعززه اللامركزية والشفافية والخضوع للمسائلة في جميع جوانب الحكم بما في ذلك إدارة الموارد الطبيعية. (الأمم المتحدة: 2002: 6).

تبنت منظمات دولية عديدة ظاهرة الفقر ومنها برنامج الأمم المتحدة للبيئة، وقد سعى البرنامج لفهم أفضل للإخطار البيئة طبيعتها ومصادرها وطرق درئها، وتلاحمت الاعتبارات البيئية مع هموم العالم الثالث التنموية في رباعية مشهودة هي (البشر والبيئة والموارد والتنمية)، وتأكد زمن واقع الممارسة الفعلية اخذ العوامل الاجتماعية في الاعتبار وصدق المقولة التي تؤكد (إن الفقر اكبر مدمر للبيئة).

فالفقراء يشكلون ضغطاً على النظام البيئي ولا تستطيع أنماط التنمية في البلدان النامية أن تلبي احتياجات الفقراء، إذ إن قضية أنماط الاستهلاك المتغيرة وكذلك أنماط الإنتاج غير المستدامة عريضة للغاية، فقد تم التوجه دوليا للتركيز على توجيه هذه الأنماط وجعل أساس العمل مبنياً على حقيقة مفادها ان الفقر يؤدي أساسا إلى أنواع من الإجهاد البيئي الذي يفوق قدرة التجديد وقدرة الاستيعاب للمخلفات (التلوث) بالنسبة للنظم البيئية، وان الأنماط الإنتاجية والاستهلاكية غير المستدامة تؤدي إلى تدهور البيئة وتفاقم الفقر وتؤدي إلى اختلالات في تنمية البلدان.

إن ظاهرة الفقر لها تأثير انخفاض حلزوني، ففقر الأمس يسبب شحه في موارد اليوم وان شحه الموارد تزيد من الفقر وتفاقمه.

فإذا ارتبط مفهوم الفقر بعدم الحصول على الاحتياجات الأساسية فأن ذلك يعني انتشار مفاجئ للأوبئة وارتفاع معدل الإجرام في المدن، وعدم الحصول على المأوى والمسكن، وكذلك عدم الحصول على المياه الصالحة للشرب.

ان مستوى المعيشة اللائق والتغذية الكافية والرعاية الصحية وغير ذلك من المنجزات الاجتماعية والاقتصادية هي ليست مجرد أهداف إنمائية وإنما أسلوب للقضاء على الفقر باعتبار انه مقيد لحريات الإنسان ويحرمه من كرامته، وقد شدد إعلان فيينا الذي اعتمد في المؤثر العالمي لحقوق الإنسان عام 1993م والذي يؤكد ان «الفقر المدقع والاستبعاد الاجتماعي يشكلان انتهاكا لكرامة الإنسان». (تقرير التنمية البشرية: 2000: 73).

كثيرا ما تحدث مشاكل وكوارث بيئية كالتلوث والفيضانات والجفاف فإننا نلاحظ هنا ان الفقراء هم أكثر الناس تعرضا وتأثرا بها، وذلك لعدم امتلاكهم السبل والوسائل المالية والتقنية التي تمكنهّم من خلالها مواجهة مشاكل البيئة مما يعني ان تدهور البيئة وتعرض الفقراء للخطر وكذلك تعرض الموارد التي يبنون عليها اقتصادهم وسبل معيشتهم إلى التدهور، فالمجتمع الريفي يعتمد على النظام البيئي الطبيعي لتوفير احتياجاته الغذائية ولكن عند تحويل هذه الأراضي إلى مزارع بهدف الحصول على عوائد نقدية يمكن ان يؤدي إلى فشل مثل هذه السياسات لان أولويات الفقراء هي تأمين الاحتياجات الأساسية، وان الظروف البيئية والاقتصادية والمالية السيئة تجعل من اتجاهات التغير غير مجدية. (ستير: 1992: 18– 19).

ان الفقر والفاقة هما أحد أهم مسببات تدهور البيئة واستنزاف الموارد الطبيعية في دول العالم النامية وان التهديدات التي تواجهها البيئة لا يمكن التخلص منها إلا بتحقيق نمو اقتصادي مستدام يوقف دوران عجلة الفقر المفرغة فمثلا في اقتصاد الكفاف يؤدي النمو السريع للسكان إلى تفاقم التردي البيئي كتعرية التربة المتزايد واستنزاف الغابات والقضاء عليها وهذا لا يمكن إيقافه اذا اخذ دلك يفعل فعله بسبب فعل المزارعين عن الأراضي التي كانت تعيلهم، فهم يعتمدون على النساء في تحمل أعباء العمل وهن يعتمدن على جهود الأطفال، وهدا الاتجاه يزيد احتمالات شدة الفقر التي تعمق دورة التردي البيئي (ال جاكسون: 1993: 15).

رؤية الاقتصاد الإسلامي للفقر:

إذا كان الاقتصاد التقليدي يَعُد الدخل احد مؤشرات الفقر، بمعنى ان عدم قدرة الفرد في الحصول على المال تجعله يعيش في حالة الفقر، فان الاقتصاد الإسلامي لم ينظر إلى هذه الحالة من المنظور المادي وإنما المال زينة الحياة الدنيا وان كسب المال فريضة وجهاد في سبيل الله، مما ولد قناعة لدى الإفراد في طلب العمل وكسب القوة وعليه فانه مشكلة الفقر في الاقتصاد الإسلامي تتمثل في عدم بلوغ المستوى اللائق للمعيشة حسب ما

هو سائد في المجتمع، مما يختلف باختلاف الزمان والمكان والذي يعبر عنه باصطلاح حد الكفاية.

فإذن كان الاقتصاد التقليدي قد تنبه إلى خطورة الفقر في العصور الحديثة فان الإسلام قد سجل سابقة في ذلك إذ وصف النبي ﷺ الفقر بالكفر وجعلها في مرتبة واحدة بقوله «**كاد الفقر أن يكون كفراً**».

إن أهم أسباب مشكلة الفقر في الرؤية الاقتصادية الإسلامية تعود إلى:

1. القصور في استغلال الموارد البيئية من قبل الإنسان لا بسبب قدرتها، وقد عبر القرآن عن ذلك بقوله: ﴿ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُۚ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴾ [إبراهيم: 34].
2. امتناع الأغنياء عن أداء الحقوق التي فرضها الله عليهم وسوء التوزيع في الموارد، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنُطْعِمُ مَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ أَطْعَمَهُۥٓ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ [يس: 47].

الفقر والتلوث البيئي في مفهوم الإسلام:

تعد مشكلة الفقر واحدة من أهم المشاكل التي تعاني منها المجتمعات وقد وجه الاقتصاد اغلب جهوده من اجل القضاء عليها، وجرى الخلاف بين الأنظمة الاقتصادية في تحديد هذا المفهوم، فالاقتصاد الإسلامي يعرف الفقير بأنه من لا يتوفر له حد الكفاية (الفنجري: 1983: 332).

والذي نقصده من حد الكفاية ان الإنسان يحصل على حاجات أكثر من الضرورية فدراسة الفقر تأخذ احد البعدين.

أ. البعد النسبي: فالفقر يعني التفاوت، فالتفاوت يحدث في الأنظمة الاقتصادية الوضعية بسبب سوء التوزيع، اما في الرؤية الإسلامية فانه سنة كونية فالله تعالى فضل بعض الناس على بعض في الرزق.

ب. البعد الثاني: المعنى المطلق، والمقصود بذلك هو مدى إمكانية الفرد إشباع حاجاته، فالإسلام يرجع ذلك إلى نوعية الحاجات هل الضرورية ام غيرها وهذه الحاجات تترجح ما بين حد الكفاف وحد الكفاية. (دنيا: 1979: 74).

أما أسباب الفقر في الإسلام فتعود إلى:

1. القصور في استغلال الموارد الطبيعية، وسبب ذلك يعود إلى الإنسان وتقاعسه عن العمل واستغلال الموارد قال تعالى: ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ﴾ [إبراهيم: 34] أو نرى كفران الإنسان بنعمة الله سبحانه وتعالى.
2. ظلم الأغنياء إن امتناع الأغنياء عن أداء ما فرضه الله عليهم في أموالهم من حقوق للفقراء قال تعالى: ﴿وَفِىٓ أَمْوَٰلِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَٱلْمَحْرُومِ﴾ [الذاريات: 19]. فظلم الأغنياء يسبب الفقر.

أما سبل علاج الفقر فهي إما بجهد فردي، فعلى مستوى الفقير لابد من العمل لكي يتمكن من إعالة نفسه وعياله، أو على مستوى الآخرين المتمثل بدفع الصدقات وأداء الزكاة (العاني: 2008: 37).

من جهة أخرى فالرؤية الإسلامية لظاهرة الفقر يمكن تحديدها من خلال الرؤية إلى الموارد، اذ لا يوجد تعارض بين الموارد وبين وجود الفقر، لان وجود الموارد بالنحو الذي نصت عليه الآيات القرآنية وتوافرها يتعارض مع وجود الفقر كظاهرة طبيعية أصلية، وان وجود هذه الظاهرة يدل على قصور الإنسان عن أداء واجبه الشرعي كونه مستخلف في هذه الأرض، فالفقر لا يجتمع مع مسؤولية عمارة الأرض بالوجه الأكمل. (دنيا: 1979: 66).

رؤية الإسلام للتلوث البيئي

إن من أهم أسباب مشكلات التلوث البيئي التي أدت إلى الفقر الذي يشهده عالمنا المعاصر، ترجع في عمق أصلها إلى عوامل سلوكية وأخلاقية، فبغي الإنسان في الأرض وجهله بمقتضيات المهمة التي أناطها الخالق به عندما استخلفه في الأرض ووكل إليه عمارتها كلها عوامل تكمن خلفها الأسباب الجوهرية التلوث.

لذا فأن مفهوم التلوث ينبغي أن يتضمن عناصر ثلاثة:

1. حدوث تغير في البيئة والوسط البيئي والمتمثل بحدوث خلل في التوازن الطبيعي بين مكونات البيئة.
2. أن لا يكون التغير بفعل يد خارجية وهذا يرجع إلى الإنسان وسلوكياته.
3. حدوث الضرر في البيئة.

وأما الرؤية القرآنية لذلك فيمكن معرفتها من خلال قوله تعالى: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الروم: 41].

فالفقر البيئي وحدوث الخلل يتضح من قوله ظهر الفساد.

والثاني وجود يد والمقصود به عمل الإنسان وقد أشار بقوله: ﴿ كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ ﴾ [الروم: 41] وإلحاق الضرر من قوله بما عملوا.

الخلاصة

توصل البحث إلى النتائج التالية:

1. إن مفهوم البيئة بمعناه الواسع والضيق لم يكن وليد العصر بحيث يتسابق العلماء والمفكرون لتحديد المفاهيم تبعا لتوجهاتهم الفكرية، اذ إن هذا المفهوم تناوله القرآن الكريم قبل أكثر من أربعة عشر قرنا من خلال النظرة الشمولية للكون والحياة.
2. إن ظاهرة التلوث البيئي ناتجة وبشكل مباشر عن النشاطات البشرية المختلفة كالزراعة والصناعة والتعدين والحروب، بحيث ان القوانين الوضعية سواء على المستوى المحلي والدولي لم تكن كافية للحد من السلوك البشري المسيء للبيئة، علما بان حماية البيئة يجب أن ينظر من منظور أخلاقي واجتماعي وديني. وهذا ما نص عليه القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من خلال النهي عن الإفساد في الأرض.
3. كان الفقر وما يزال مقيدا لحرية الإنسان وكرامته وقد تبنت منظمات دولية كثيرة شؤون الفقراء خاصة أثناء الأزمات كالمجاعات والكوارث والحروب الا انها لم تحقق شيئاً ولكن

القرآن وضع المعالجات للتخفيف من شدة وطأة الفقر من خلال التشريعات الإسلامية مثل الزكاة والصدقات.

4. يعزو الإسلام أسباب الفقر إلى قصور الإنسان في استغلال الموارد وظلم الأغنياء من خلال الامتناع عن تأدية لحقوق التي أوجبها الله عليهم في أموالهم.

قصور الرؤية المالتوسية في معالجة حجم السكان مع كفاية الموارد لان الله كفل للعباد أرزاقهم، اذ ان الوفرة أصل من أصول الخلق.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. صالح وهبي، الإنسان والبيئة والتلوث البيئي، مكتبة الأسد، سوريا، 2008.
2. محمد عبد البديع، اقتصاديات الحماية البيئية، دار الأمين، مصر، 2003.
3. ريهام خفاجي، البيئة من المادي إلى المعنوي، Islam online.Net.
4. عبد القادر عابد، وآخرون، أساسيات علم البيئة، دار وائل، الأردن، 2004.
5. سلام خضور، اقتصاديات البيئة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 1997.
6. محمد علي سيد امبابي، الاقتصاد والبيئة، مدخل بيئي، المكتبة الأكاديمية، مصر، 1998.
7. محمد عبد الكريم عبد ربة، مقدمة في اقتصاديات البيئة، مؤسسة جائزة زايد الدولية للبيئة، جامعة الإسكندرية، 2003.
8. *Hf. lund (E ditor) industriai pullution control, Hamd 13ook McGraw– Hill Book Go, New york , 1991.*
9. حسن احمد شحاته، التلوث البيئي: فيروس العصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1999م.
10. *H Armi, K, (1994), Renvironment science s. aunderes colleqe publishing , Ny.*
11. مني احمد عامر، سبل وتحسين بيئة المصانع، مكتب الترجمان، بغداد، 2001.

12. عبد السلام أديب، أبعاد التنمية المستدامة، شبكة المعلومات العالمية، 2004.
13. مجلة الحكمة، أمريكا تلوث العالم، العدد 22، بيت الحكمة، بغداد، 2002.
14. لورنس يحي صالح الكبيسي، التنمية الاقتصادية ومشكلة التلوث البيئي في البلدان النامية، رسالة ماجستير، بغداد، كلية الإدارة والاقتصاد، 2000.
15. توم نيتنبرج، نحو مفهوم للاقتصاديات البيئة، ترجمة جلال البنا، المجلس الأعلى للثقافة، سوريا، 2000.
16. اللجنة العالمية للبيئة والتنمية، مستقبلنا المشترك، ترجمة محمد كامل عارف، مراجعة علي حسين حجاج، سلسلة عالم المعرفة، 142، الكويت، 1989.
17. ايسكو العالم الإسلامي والتنمية المستدامة الخصوصيات والتحديات والالتزامات، 2002، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2002.
18. مصطفى كمال طلبه، انقاذ كوكبنا، التحديات والآمال، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1995.
19. أسامة الخولي، مصطفى كمال طلبه، البيئة قضايا التنمية والتصنيع، عالم المعرفة، الكويت، 2002.
20. نادية حمدي صالح، الإدارة البيئية المبادئ والممارسات، القاهرة، 2002.
21. جيرالد ماير، روبرت بولدرين، التنمية الاقتصادية– نظرياتها، تاريخها، سياستها، ترجمة يوسف عبد الله الصنائغ، بيروت، 1962.
22. UNDP, Human Development. Report, 2000.
23. اندروستير، تسخير البيئة لأغراض التنمية، مجلة التمويل والتنمية، صندوق النقد الدولي، العدد 2، 1992.
24. محمد شوقي الفنجري، الإسلام وعدالة التوزيع، بحث مقدم إلى ندوة الاقتصاد الإسلامي، 1983.
25. شوقي احمد دنيا، للإسلام والتنمية الاقتصادية، دار الفكر العربي، ط1، 1979.

26. أسـامة العـاني، التكافـل الاجتمـاعي فـي عصـر الإسـلام، رؤيـة معاصـرة، دار إسـلام، دمشق، ط1، 2008.

27. صـندوق الأمـم المتحـدة للسكان، حالـة سكان العـالم، 2001، السكان والتغيـر البيئـي، الأمم المتحدة نيويورك، 2002.

28. ليسـتر أربـراون، اوضـاع العـالم، 1993، تقـدير لمعهـد دور لـدوتش حـول التقـدم نحـو مجتمع قابل للبقاء، ترجمة علي حسين حجاج، دار عمان، 1995.

انتشار ظاهرة ثقافة الاستهلاك والموقف الشرعي منها

د. خليل نوري مسيهر العاني

كلية التربية- القائم/ قسم علوم القران

جامعة الانبار

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأكمل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى اله وأصحابه إلى يوم الدين، وبعد:

إن موضوع الاستهلاك من المواضيع الشائكة التي تحظى باهتمام أكثر من علم من العلوم الاجتماعية وهذا يعطي دلالة على أهمية هذا الموضوع، صحيح انه موضوع اقتصادي بالدرجة الأولى والأساس ولكن في عقود السنين الأخيرة دخل علم الاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم بقوة لدراسة هذه الظاهرة لما لها من تأثير مباشر على نمط معيشة الإنسان وثقافته ووعيه وسلوكه.

مشكلة البحث:

في عالم اليوم الذي أصبح يشبه القرية الكونية حسب تعبير ماك لوهان[1]، والذي انتشرت فيه ظاهرة الاستهلاك انتشارا كبيرا إلى درجة أنها أصبحت ظاهرة ثقافية اقرب منها إلى ظاهرة اقتصادية أو اجتماعية محصورة في طبقة أو فئة معينة من الأثرياء، رافق هذا الانتشار الواسع لها في السنوات الأخيرة سوء فهم وسوء تطبيق لها بحيث أنها أضحت ثقافة عامة سائدة وليس فقط سلوك اقتصادي فردي ما استدعت الحاجة إلى فهمها ونقدها وبيان الموقف الشرعي منها وكيفية تعامل الشارع معها.

فرضية البحث:

إن ثقافة الاستهلاك السلبي تعد مخالفة لتعاليم ديننا الحنيف ومبادئنا السامية وقيمنا الأخلاقية النبيلة كمسلمين وكمجتمع إسلامي وعربي، كما أنها تعكس نموذجا سلوكيا سيئا من الناحية الاجتماعية فضلا عن كونها منهكة من الناحية الاقتصادية ولا تلاءمنا كدول مصنفة عالميا على أنها دول نامية.

أهداف البحث:

بيان مفهوم الاستهلاك من وجهة النظر الإسلامية، ومعرفة الفرق بين السلوك الاستهلاكي الرشيد والسلوك الاستهلاكي السلبي غير الرشيد مع بيان الأثر السيئ الذي خلفه

السلوك الاستهلاكي السلبي على الفرد والمجتمع في الغرب وأيضا رصد تأثر نماذج من المجتمعات العربية بهذه الظاهرة، وأخيرا بيان اجتهاد علماء المسلمين في الماضي والحاضر في وضع مجموعة من الأسس والمعايير لضبط السلوك الاستهلاكي للفرد المسلم وهي جميعها مستنبطة من مصادر الشريعة الإسلامية.

منهجية البحث:

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج التاريخي في البحث.

المفاهيم الأساسية في موضوع الاستهلاك

الاستهلاك:

وهو في لسان العرب: «من هلك وهو الهلاك... واستهلك المال: أنفقه وأنفذه... وفي التنزيل: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[2] قيل: التهلكة كل شي تصير عاقبته إلى الهلاك. والاهتلاك والانهلاك: رمي الإنسان بنفسه إلى التهلكة... وقال اليزيدي: التهلكة من نوادر المصادر ليست مما يجري على القياس»[3].

وفي الاصطلاح يعرف الاستهلاك- بصورة عامة- في علم الاقتصاد بأنه: الاستعمال المباشر للسلع والخدمات لإشباع الحاجات البشرية[4].

الإسراف:

من سرف، والإسراف مجاوزة القصد، وأسرف في ماله عجل من غير قصد، وأما السرف الذي نهى الله سبحانه عنه فهو ما انفق في غير طاعة قليلا أو كثيرا، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾﴾[5]. قال سفيان: لم يسرفوا أي لم يضعوه في غير موضعه ولم يقتروا أي لم يقصروا به عن حقه. وقيل هو مجاوزة القصد في الأكل مما أحله الله تعالى، وقيل من الإسراف والتبذير في النفقة لغير حاجة[6].

وفي الاصطلاح: الإسراف هو الإنفاق في الحلال بما يزيد كثيرا عن الحاجة[7].

التبذير:

جاء في لسان العرب: «بذر ماله: أفسده وأنفقه في السرف، والتبذير: إفساد المال وإنفاقه في السرف»[8].

وفي الاصطلاح: التبذير هو الإنفاق في الحرام[9].

الترف:

التنعم والترفه النعمة والتتريف حسن الغذاء، وصبي مترف إذا كان منعم البدن مدللا. والمترف الذي أبطرته النعمة وسعة العيش. وأترفته النعمة أي أطغته... والمترف المتنعم المتوسع في ملاذ الدنيا وشهواتها... وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا ﴾[10]، أراد رؤساءها وقادة الشر منها[11].

وفي الاصطلاح: الترف هو مجاوزة الحد والإكثار من النعم التي يحصل بها الترف، والمترفون الذين أبطرتهم النعمة وسعة العيش وهم حريصون على الزيادة في أحوالهم وعوائدهم[12].

مفهوم الاستهلاك:

يصعب على أي باحث تحديد مفهوم الاستهلاك وتعريفه تعريفا دقيقا، ذلك انه وكما اشرنا في مقدمة البحث موضوع شائك يتداخل فيه أكثر من علم من العلوم الاجتماعية، ولكن مما لا اختلاف فيه بان تعريف الاستهلاك يعتمد بصورة أساسية على تحديد مفهوم الحاجة ذلك أن الاستهلاك بصورة عامة- وكما سبق أن اشرنا- يعرف بأنه الاستخدام المباشر للسلع والخدمات لإشباع الحاجات البشرية.

حيث تعرف الحاجة في النظام الوضعي الرأسمالي بأنها: «كل رغبة تساور النفس سواء اتفقت مع القواعد الأخلاقية والقانونية والصحية أو ناقضتها»[13].

وعرفها آخرون بأنها: «كل مشتهيات الإنسان التي تساور نفسه ويسعى إلى إشباعها ويبذل في سبيل ذلك جهدا أو مالا سواء اتفقت رغبته أو خالفت القانون أو الصحة أو الأخلاق أو الدين»[14].

وبهذا المعنى للحاجة يكون مفهوم الاستهلاك وفق النظام الوضعي الرأسمالي هو الإشباع المطلق للحاجات والرغبات الإنسانية على اختلاف أنواعها ومستوياتها وبغض النظر عن مدى موافقتها أو مخالفتها لأي أعراف أو مبادئ دينية أو أخلاقية أو قانونية أو حتى صحية ونفسية.

ذلك أن كل الأنظمة الاقتصادية الوضعية تنظر إلى موضوع الاستهلاك على انه موضوع دنيوي مادي بحت ليس له علاقة بأي قيمة أخرى «لو تفحصنا مفهوم الاستهلاك والدوائر المحيطة به من أهداف واختيار لوجدنا أن الاستهلاك بوصفه مفهوما في النظرية الاقتصادية الوضعية يرتبط بالمنفعة التي تعني طبقا للنظرية الاقتصادية الوضعية اللذة والإشباع الذي يحصل عليه المستهلك من استهلاكه لسلعة أو خدمة معينة وهذا مرتبط بسلوك المستهلك الذي يهدف إلى تحقيق أقصى إشباع ممكن لحاجاته المتعددة ونلاحظ أن صفة الإطلاق لجني المنافع من خلال سلوك المستهلك وقراراته لا يحدها رادع أو قيد أخلاقي وان كان هناك قيد فهو قيد غير قيمي مثل دخل المستهلك والأسعار»[15].

أما في النظام الاقتصادي الإسلامي فتعرف الحاجة بأنها: «الافتقار إلى شيء من مقومات الحياة الأساسية أو التكميلية المعتبرة شرعا»[16].

وعليه فان تعريف الاستهلاك في النظام الاقتصادي الإسلامي هو: «الشرط المادي لاستمرار الوجود الإنساني وبه قوام الطاقة الجسدية والعقلية والروحية للإنسان ودوامها، ولذلك فهو فرض واجب بقدر ما يشبع حاجات الإنسان ويحقق مقاصد حفظ النفس والدين والعقل»[17].

وهذا التعريف مبني على أساس أن[18]:

1- هدف المستهلك المسلم هو مرضاة الله سبحانه بالتزام أوامره واجتناب نواهيه.

2-سلة السلع الاستهلاكية ونوع الخدمات التي تشتمل الطيبات وتستبعد الخبائث.

3-البعد الزمني لحساب المستهلك أي أن حسابات المنافع تشتمل على منافع الدنيا والآخرة.

تاريخ النزعة الاستهلاكية:

إن حاجة الإنسان للاستهلاك هو سلوك طبيعي في النفس البشرية وهو سلوك قديم قدم الإنسان، وسيظل مادام هذا الإنسان موجودا، ولكن حدة هذا السلوك وشدته ونوعيته نسبية تختلف باختلاف الإنسان نفسه، وأيضا باختلاف الأزمنة والأمكنة والظروف الاقتصادية والاجتماعية والدينية فظلا عن ثقافة وقيم المجتمع وأخيرا وليس آخرا ذوق وقناعة ذلك الإنسان.

ولو راجعنا التاريخ لوجدنا ذلك النمط الاستهلاكي الترفي التفاخري موجود منذ مصر الفرعونية حيث تشهد آثارها بترف نخبتها من فراعنة وكهنة حيث كانت عوالمهم تموج بالذهب والعطور والمعابد الفارهة ومقتنيات المرمر والخشب المجلوب من وراء البحار[19].

ونجد ذلك النمط من الاستهلاك موجود أيضا في العصر الجاهلي حين بعث النبي ﷺ وهو ما أشار إليه القران الكريم حكاية عن احد كبار الشخصيات الجاهلية: ﴿يَقُولُ أَهْلَكْتُ مَالًا لُّبَدًا ۝٦﴾[20]. يقول ابن القيم رحمه الله في تفسير هذه الآية: «أنكر الله سبحانه وتعالى على الإنسان قوله أهلكت مالاً لبدا وهو الكثير الذي يلبد بعضه فوق بعض فافتخر هذا الإنسان بإهلاكه المال في غير وجهه إذ لو أنفقه في وجوهه التي أمر الله بإنفاقه، ووضعه في موضعه لم يكن ذلك إهلاكا له بل تقرباً إلى الله وتوصلا به إلى رضاه وثوابه وذلك ليس بإهلاك له، فأنكر سبحانه عليه افتخاره وتبجحه بإنفاق المال في شهواته وأغراضه»[21]، وهذا هو عين ما يطلق عليه الآن الاستهلاك التفاخري المبدد للثروة.

ولكن النمط الاستهلاكي التفاخري الترفي عرف بأقصى حدته وتطرفه بعد ظهور الثورة الصناعية في أوربا حيث باتت المعامل تنتج الملايين من السلع المتشابهة ثم تعدتها في عصرنا الحالي إلى إنتاج ما هو فوق الحاجة من السلع الترفيهية والكمالية والترفية. والحضارة الرائدة في هذا المجال كانت الحضارة الغربية وفي مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكي، التي ركبت موجة الاستهلاك في بداية الأمر مقلدة لأوربا ثم متجاوزة لها وقائدة جامحة للنمط الاستهلاكي الترفي في العالم من خلال سلوك الفرد في المجتمع الأمريكي ثم سعيها لنشر بل وفرض هذا السلوك والنمط الحياتي الاستهلاكي على بقية شعوب العالم من خلال مطاعم الوجبات السريعة والسينما وملحقات الكمبيوتر الترفيهية والتسوق عبر الانترنت والهواتف المحمولة المتطورة[22]... الخ.

العولمة وثقافة الاستهلاك:

إذا اعتمدنا التعريف الذي قدمه معجم ويبسترز لمصطلح العولمة وهو: «إكساب الشيء طابع العالمية وبخاصة جعل نطاق الشيء أو تطبيقه عالميا»[23].

ودمج مع التعريف الذي قدمته الأستاذة نادية مصطفى وهو: «عملية إرادية تعكس اتجاه نموذج حضاري للهيمنة بسبل إكراهية وقسرية على النماذج الأخرى ليس على الأصعدة الاقتصادية والسياسية فحسب، ولكن على الصعيد الثقافي بالضرورة»[24].

وأضفنا إليه التعريف الذي يقدمه محمد عابد الجابري بأنه: «نظام أو نسق ذو أبعاد تتجاوز دائرة الاقتصاد، فالعولمة الآن نظام عالمي، أو يراد لها أن تكون كذلك، يشمل مجال المال والسياسة والفكر والايدولوجيا، وهي تعميم نمط حضاري يخص بلدا بعينه هو الولايات المتحدة الأمريكية بالذات على بلدان العالم اجمع وهي أيضا إيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته»[25].

فإننا سنخرج بنتيجة مفادها أن هذه العولمة (الظاهرة) تريد– فيما يخص موضوعنا– نشر الثقافة الاستهلاكية والتي هي بمثابة نمط حياتي وسمة غالبة تتسم بها الحضارة الغربية عامة والمجتمع الأمريكي خاصة،على شعوب وأمم وحضارات العالم اجمع من اجل كسب أمور عدة سواء من الناحية الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية بحيث يصبح المركز (الحضارة الغربية) هي التي تفكر وهي التي تنتج وهي التي تصدر، وتصبح الأطراف (الحضارات الأخرى) هي التي تستهلك سواء بضائع أم أفكار أم أوامر فقط، وهذا يؤدي بالضرورة إلى أن نصبح متأسين في سلوكنا وثقافتنا وتفكيرنا ونمط حياتنا بالآخرين، وقد اشار ابن خلدون إلى هذا بقوله: «المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده...»[26].

والحقيقة أن هذه الظاهرة (العولمة) ليست جديدة بل هي ظاهرة قديمة كانت تمارس بين الحين والآخر وبدرجات متفاوتة في القوة والنجاح، وهو شان كل الإمبراطوريات والحضارات القوية الظالمة التي تسعى إلى فرض هيمنتها على الشعوب الأخرى وبسط نفوذها عليها ونشر ثقافتها وفكرها ونمط حياتها على الآخرين، والعمل على تهميش حضارة وفكر وثقافة المقابل وتحييدها أو محاربتها وإلغائها والقضاء عليها إذا تطلب الأمر[27].

وان المتتبع لمسار العولمة وامتداداتها وتأثيراتها يجد أنها فيما يخص موضوع ثقافة الاستهلاك قد نجحت إلى حد بعيد في بسط وفرض هذه الظاهرة على أمم وشعوب وحضارات وثقافات العالم، إلى درجة أن أصحاب المؤلفات الحديثة عن الاستهلاك والسلوك الاستهلاكي يقولون بان العالم اليوم تسوده ما يعرف بثقافة الاستهلاك[28].

«فما عاد الاستهلاك قيمة ينبغي تعميمها لأجل الربح فقط بل غدا بموجهاته والياته الناجعة الوسيلة الأساسية للمؤسسة الرأسمالية في عمليات الضبط والتحكم والرقابة أيضا،ولهذا يسعى الإعلام الرأسمالي إلى عولمة الاستهلاك قيمة وسلوكا، فأنت إنسان عالمي متحضر بقدر ما تنفق على ما يوجهك إليه الإعلان، وان الاستهلاك المعمم هاهنا يبدل قناعات الفرد ورؤيته إلى نفسه والى الآخرين والى الأشياء»[29].

تأثير النمط الاستهلاكي السلبي على الاقتصاد:

لا نبالغ إذا قلنا أن احد أهم الميزات التي يتميز بها جيلنا الحاضر عن من سبقه من الأجيال هو النزوع إلى الحياة الاستهلاكية بهذه الدرجة من حيث الكم تفوق ما استهلكته ربما كل الأجيال السابقة لنا. وخاصة ذلك النوع من الاستهلاك السلبي التفاخري حيث يذهب بعض الاقتصاديين إلى أن: «الاستهلاك وإشباع الرغبات المادية هو الدافع الوحيد لاقتناء السلع، حيث يعتبر البعض هذا الاقتناء نوعا من أنواع السيادة والشرف وإظهار القوة وعاملا من عوامل التميز»[30].

ومن هنا تأتي الإحصائيات التي تؤكد هذه النظرة وتعطيها المصداقية، فعلى المستوى العالمي «نجد أن20% من الناس في الأقطار ذات الدخل المرتفع نصيبها 86% من إجمالي نفقات الاستهلاك الخاص في حين أن20% الذين يمثلون الأشد فقرا يستهلكون 1,3% من إجمالي نفقات الاستهلاك الخاص»[31].

وتشر تقارير أخرى إلى أن الفلاح الباكستاني– على سبيل المثال– يستهلك اقل من نظيره الأمريكي بـ400 مرة!! وان عدد سكان الولايات المتحدة لا يشكل سوى 6% من سكان العالم ولكنهم يستهلكون 55% من مجمل الموارد الطبيعية للعالم، وما هو أدهى من ذلك أن فقيراً من دول العالم الثالث محروم من الطعام ليس فقط بسبب غني من بلد آخر وإنما أيضا بسبب حيوانه المدلل!! ذلك أن الاستهلاك الحيواني في البلدان الغنية (الغربية)

مؤمن بشكل أفضل من الاستهلاك البشري في البلدان النامية!؟ فحيوانات الدول الغنية الغربية تأكل ربع إنتاج العالم من الحبوب أي ما يعادل الاستهلاك البشري في الصين والهند معا!! فقد جاء في تقرير نشرته صحيفة نيويورك تايمز أن القطة الأمريكية الواحدة تستهلك في السنة حوالي 150 رطلا من الأطعمة، كما أن الكلب الأمريكي يستهلك 275 رطلا في السنة، وان إطعام الحيوانات الأليفة هذه في الولايات المتحدة الأمريكية تكفي لإطعام 120 مليون إنسان في اليوم[(32)].

مثل هذه الثقافة الاستهلاكية تتواجد اليوم في الوقت الذي تعلن فيه المنظمات العالمية المختصة عن وجود (2 مليار) من البشر يعانون من سوء التغذية[(33)].

وفي دول الخليج العربي كشفت دراسات عديدة عن تنامي ظاهرة الاستهلاك في مجالات الحياة المختلفة حتى تحولت إلى ثقافة سلبية تقع مسؤوليتها على المستهلك نفسه ومن مؤشراتها أن الإنفاق على الأطعمة المستوردة في دول الخليج في عام 2004 بلغ (12) مليار دولار وان المنطقة تستورد أكثر من 90% من احتياجاتها من الطعام والشراب! كما كشفت التقارير عن الحجم المذهل لإنفاق نساء الخليج وخاصة اللواتي دون سن الخامسة والعشرين على منتجات التجميل والصحة والذي يقدر بنحو مليار وسبعمائة مليون دولار سنويا[(34)].

وفي تقرير صادر عن إدارة التخطيط والاقتصاد في إمارة أبو ظبي والذي أشار إلى أن: «إنفاق الفرد في الإمارات العربية المتحدة على السلع الاستهلاكية قد بلغ سبعة أضعاف نظيره في بقية الدول العربية وذكر التقرير أن إنفاق الفرد على شراء السلع الاستهلاكية يبلغ نحو 27 دولار يوميا في حين أن متوسط الإنفاق اليومي في بقية الدول العربية يبلغ نحو 3,5 دولار يوميا، وان 30% من المستهلكين بدولة الإمارات يذهبون للتسوق بغرض الترفيه مرة واحدة أسبوعيا على الأقل لتحتل الإمارات المرتبة الثانية عالميا بعد هونغ كونغ»[(35)].

وتكشف التقارير عن ظاهرة واضحة ومنتشرة اسمها الاستهلاك التفاخري الذي يتسم بالبذخ والإسراف، فعلى سبيل المثال حقق قطاع التجميل في منطقة الشرق الأوسط عام 2006 حجم مبيعات تجاوز ملياري دولار بزيادة نسبتها 12%[(36)].

فكان من الطبيعي أن تولد ظاهرة الاستهلاك التفاخري هذه ظواهر أخرى جديدة على المجتمع منها ظاهرة ثقافة التداين وثقافة التقليد والتبعية وغيرها من الظواهر الاجتماعية

السلبية التي تعد من ابرز الأسباب التي أدت إلى ظهور الأزمة المالية العالمية الأخيرة والتي كان من نتائجها وقوع الأفراد في بحر الديون المظلم من خلال قضايا عملية التسليف المعاصرة التي أثرت على واقع الحياة الاجتماعية والاقتصادية وتركت وراءها الأفراد بين قضبان السجون والبعض الآخر أسير الإفلاس، وكان السبب دائما هو الإسراف وعدم الترشيد في الاستهلاك والإنفاق اليومي فضلا عن انتشار المنشات الاستهلاكية المتكاملة والسياسة الإعلانية المفتوحة بلا أية ضوابط(37).

تأثير النمط الاستهلاكي السلبي على سلوك الفرد وثقافة المجتمع:

إن الدراسة المبكرة التي أجراها العديد من الباحثين الانتربولوجيين كشفت عن أن الاستهلاك يمثل جزءا مهما من حياة المجتمعات التي قاموا بدراستها فعملية الاستهلاك ذات علاقة وطيدة بالجانب القيمي والعقائدي في حياة تلك المجتمعات ولا تختلف النتائج التي توصل إليها الباحثون في نطاق الدراسات الاجتماعية كثيرا عما توصل إليه علماء الانتربولوجيا، فبداية من التحليلات الكلاسيكية لمنظري علم الاجتماع (ماركس وفيبر وغيرهم) وانتهاء بالنظريات لما بعد الحداثة تحتل عملية الاستهلاك بندا أساسيا في البناء النظري لكل هؤلاء فالاستهلاك كما يصفه احد الباحثين انه المقدمة الضرورية في بناء النظرية الاجتماعية(38).

ثم إن للقيم الدينية والأخلاقية والعادات الاجتماعية والموروث الثقافي فضلا عن الفلسفة الحياتية للفرد والمجتمع اثر كبير في تحديد النمط الاستهلاكي لهذا الفرد أو المجتمع وان اغلبها يتشكل في مرحلة الطفولة «وعليه يؤكد علماء الاجتماع على أن الثقافة الاستهلاكية في عصرنا الراهن قد صارت عنصرا من عناصر كل ثقافة، وذلك نتيجة لما تمارسه المصادر الإعلامية وغيرها من تأثير على سلوك الإنسان في اتجاه الميل إلى الاستهلاك وجعله أي الاستهلاك هدفا في حد ذاته»(39).

وهذا هو مكمن الخطر في الموضوع أن يكون الاستهلاك هو الهدف والغاية التي يرنو إليها الإنسان في حياته فهو يعيش لكي يستهلك لا يستهلك لكي يعيش وهو يستهلك لا لأجل انه بحاجة لهذا الشيء الذي يستهلكه ولكن فقط لكي يرضي نزواته ورغباته وتوهمه انه

بحاجة لهذا الشيء الذي سرعان ما يمله ويتركه ويكتشف انه لم يعد يفي بالغرض أو انه لم يعد يحقق له السعادة المنشودة منه.

ثم إن تلك النزعة الاستهلاكية تلعب دورا معوقا في عملية التنشئة الاجتماعية السليمة ثم في عملية التنمية الشاملة، فإذا كانت الوفرة المالية وما يصاحبها من نزعة استهلاكية تؤثر على المجتمع فإنها أيضا تجعل الأفعال الاجتماعية للإفراد تميل إلى الانحراف عن أهدافها المثالية، فالنزعة الاستهلاكية تهدف إلى نشر قيم الاستهلاك وقيم التعامل النقدي والى نشر الروح الفردية الأنانية وإيجاد الرغبة في التميز المظهري من خلال اقتناء أشياء استهلاكية معينة فضلا عن إهدار قيم العمل[40]. وعليه فان احد أهم الأخطار التي ينتجها النمط الاستهلاكي السلبي الناتج عن التفاوت الكبير في مقدار الدخل الفردي؛ على المجتمع أنها تقسمه إلى فئتين: فئة غنية تمارس أبشع صور الاستهلاك الترفي التفاخري المنافي للذوق، وفئة فقيرة لا تكاد تجد ما يسد حاجاتها الأساسية، ما يؤدي إلى انتشار مشاعر اليأس والإحباط عند الفئة الثانية فضلا عن الشعور بالحرمان والظلم وفقدان الانتماء لبلدهم أو وطنهم أو أمتهم، ولا يخفى على احد ما لهذه المشاعر من اثر كبير وخطير على سلوك هؤلاء الأفراد المحرومين وخاصة فئة الشباب منهم وما ينتج عنه من تبعات كالولوج في طريق الجريمة والانحراف وربما تصل إلى الخيانة العظمى خيانة الوطن.

نقد ظاهرة ثقافة الاستهلاك:

إن موضوع الاستهلاك هو هدف العملية الاقتصادية، إذ أن عدم وجود صعوبة أو مشكلة في عملية الاستهلاك في مجتمع ما دليل على تعافي اقتصاد ذلك المجتمع. ثم إن منظومة السلوك في أي مجتمع هي بمجموعها تشكل قيم وثقافة ذلك المجتمع. وما السلوك الاستهلاكي إلا جزء من هذه المنظومة، وبالتالي هي جزء من قيم وثقافة ذلك المجتمع.

فيوصف مجتمع ما بأنه مجتمع ناجح ومتوازن فيما يخص الاستهلاك بحكم ما لدى أفراده من وعي وثقافة استهلاكية رشيدة، تلك التي تأخذ بنظر الاعتبار المنظومة القيمية الدينية والأخلاقية والاجتماعية...

بينما يوصف مجتمع آخر بأنه مجتمع مضطرب وقلق ماديا ونفسيا واجتماعيا وحتى أخلاقيا وذلك بحكم ما لدى أفراده من قيم وثقافة استهلاكية سلبية أو منافية للذوق،

وهي التي تطلق العنان للمستهلك كي يلبي ويحقق كل ما يحلم به ويتمناه بغض النظر عن العواقب الدينية والأخلاقية والاجتماعية.

ولكن عملية الاستهلاك هذه يجب أن لا تصل إلى مرحلة ما يسمى بالاستهلاك السلبي، بل لا بد أن يكون هناك ضوابط لعملية الاستهلاك هذه سواء أكانت هذه الضوابط دينية أم أخلاقية أم ثقافية... وعلى الأخص تلك البلدان التي تعاني من ضعف في اقتصادها أو أنها في طريقها إلى النمو، فهذه بحاجة أكثر إلى ترشيد عملية الاستهلاك لدى شعوبها.

ولكن المشكلة أن هذا الترشيد في عملية الاستهلاك يبدو انه غير موجود، إذا ضربنا مثلا لتلك البلدان النامية الدول العربية وقد أوردنا إحصائيات تتحدث بهذا الخصوص في الصفحات السابقة وان كان اغلبها من دول الخليج الثرية المترفة نسبيا قياسا إلى باقي الدول العربية، إلا أن هذا لا يعني أن هذه المسالة تقتصر على دول الخليج، بل إنها تشمل الدول العربية بأكملها تقريبا، وإنما كان هذا بسبب وجود الإحصائيات الاقتصادية الرسمية في دول الخليج وعدم أو قلة وجودها في باقي الدول العربية، فعلى سبيل المثال في بلد فقير مثل مصر حيث يشيع استخدام الهواتف المحمولة نجد أن ما ينفق على تلك المكالمات من المحمول سنويا يتجاوز 16 مليار جنيه مصري![41].

وهذا يوصلنا إلى نتيجة أن انتشار هذه الثقافة الاستهلاكية من مركز النظم الرأسمالية إلى العالم الثالث (العالم العربي الإسلامي) قد اوجد إيديولوجيا استهلاك قوامها النظر إلى الاستهلاك كهدف في حد ذاته وربطه بأسلوب الحياة وبأشكال التميز الاجتماعي الأمر الذي جعل الناس يتدافعون نحو الاستهلاك بغض النظر عن حاجاتهم الفعلية[42].

لهذا نجد انه في الغرب في السنوات الأخيرة قد صدر عدد ضخم من الكتب التي تنتقد هذا النهم الاستهلاكي عند الشعوب والحضارات الغربية ومن يقلدها ويسير على نهجها، وهؤلاء الكتاب من فلاسفة ومفكرين واقتصاديين وعلماء اجتماع جميعا ينادون بإخضاع الاقتصاد لاحتياجات الناس من اجل ضمان مجرد البقاء أولا، ومن اجل تحسين نوعية الحياة ثانيا[43].

وهذا يعني التقنين والترشيد في عملية الاستهلاك ونبذ ذلك النوع من السلوك الاستهلاكي المنافي للذوق حسب تعبير نورستاين فيلين في نقده لنمط الحياة الاستهلاكية التي يحياها الإنسان الغربي والأمريكي على وجه الخصوص[44].

ولقد وصف الأستاذ المرحوم عبد الوهاب المسيري تلك الحضارة الاستهلاكية خير وصف عندما قال: «إن الغاية من سعار الاستهلاك المجنون في كينونة الإنسان الغربي ليس إذا كان سيسد له حاجة أو يحقق له السعادة المنشودة، وإنما الغاية منها هو أن يثبت لذاته وللآخرين انه يعيش الواقع والحلم في آن واحد معا»[45].

ذلك أن تلك الحضارة الغربية البراغماتية قد استطاعت أن تقنع الإنسان الغربي أنها تستطيع أن تحقق له الحلم والواقع في نفس الوقت، وان تجعله يعيش في الفردوس الذي يحلم به على أرضه التي يعيش عليها من خلال فلسفتها ورؤيتها للإنسان على انه كائن عنده كم من الرغبات يجب إشباعها بشتى الطرق وبكل السبل «وهكذا أصبحت مضاعفة الإنتاج أمرا مرغوبا فيه دون أي اعتبار لحاجات الإنسان الحقيقية كما ظهرت عبر التاريخ، ودون أي احترام لإمكانيات البيئة الطبيعية، أي أن هدف الإنتاج لم يعد إشباع الحاجات الإنسانية وإنما أصبح هو ذاته الهدف والمثل الأعلى»[46].

لقد نجحت تلك الحضارة ذات الفلسفة البراغماتية في السيطرة على وعي وإدراك الجماهير الغربية، وأقنعتهم أن الوصول إلى قمة السعادة يمكن تحقيقه من خلال تحقيق كل ما يحتاجه الإنسان ويرغب به، لا بل وما يحلم به أيضا. وهذا طبعا يمكن أن يتحقق لكن من الجانب المادي فقط، وذلك عن طريق الاستهلاك المتواصل لمتاع الحياة الدنيا التي تنتجها مصانع وشركات تلك الحضارة.

ولكنها لم تكتف بهذا بل هي تسير الآن نحو تعميم هذه الفلسفة الحياتية وهذا النمط الاستهلاكي على شعوب العالم اجمع، أو بالأحرى على شعوب العالم القادرة على الدفع وذلك عن طريق ظاهرة قديمة جديدة اسمها (العولمة).

الاستهلاك وضوابطه في المنظور الإسلامي:

في المنظور الشرعي الإسلامي الإنسان أكرم المخلوقات عند الله سبحانه وتعالى يقول عز وجل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾[47]، وجميع ما في هذا الكون مسخر من الله سبحانه وتعالى ليكون في خدمة هذا الإنسان قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ ۝٢٠﴾[48].

فلا حرج إذن في أن يستغل الإنسان هذه المنافع المقدمة له من الله سبحانه وتعالى ويسخرها لخدمته وراحته ومنفعته بل إن استهلاك هذه النعم والتمتع بها تعتبر استجابة لنداء الرب تبارك وتعالى يقول عز من قائل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِلَّهِ إِن كُنتُمۡ إِيَّاهُ تَعۡبُدُونَ ﴿١٧٢﴾ ﴾[49]، فحتى نعبد الله حق عبادته وبطريقة صحيحة فلا بد أن نشكره على نعمه العظيمة التي انعم بها علينا ومن ضمن هذه النعم تلك الأمور الاستهلاكية كالأكل والشرب، حيث أصبح استهلاك الطعام والشراب واجبا على الإنسان حتى يحقق الشكر لله وبالتالي العبودية الحقة، وحتى يحافظ على نفسه وحياته ويؤدي واجباته الدينية والدنيوية بالشكل الذي يرضي الله سبحانه وتعالى ويحقق للعبد السعادة في الدنيا.

لقد تحدث القران الكريم عن الإسراف والمسرفين في (19) موضعا كان الحديث في ثلاث منها في إطار الموضوع الاقتصادي نجدها في قوله تعالى: ﴿ كُلُواْ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوۡمَ حَصَادِهِۦۖ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴿١٤١﴾ ﴾[50] وقوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[51]، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ﴿٦٧﴾ ﴾[52].

نلاحظ في هذه الآيات الثلاثة جميعها أن الله سبحانه قد نهى عن الإسراف وضده أو نقيضه وهو التقتير في الاستهلاك أو قلته رغم الحاجة إليه، وهذا يعني أن الله سبحانه يريد أن ينبهنا إلى أن المطلوب ليس فقط نبذ عملية الإسراف، وإنما أيضا نبذ عملية التقتير في الاستهلاك أيضا؛ لان مضارها ومخاطرها يوازي مضار الإسراف ومخاطره وهذا دليل على أهمية عملية الاستهلاك لديمومة الحياة السليمة.

ثم إن عملية التوسط بين الإسراف والتقتير في هذه الآية يراد به حسن الإنفاق (الاستهلاك الرشيد) حيث ينهى القران الكريم عن هذين النموذجين معا، وذلك حتى تكون عملية الإنتاج والاستهلاك سليمة، وسبب النهي أن المسرف يتجاوز إشباع حاجاته إلى تبديد قسط كبير من الثروة، بينما المقتر لا يصل الإنفاق عنده إلى حد إشباع حاجاته، فكلاهما يعطلان حركة التنمية الاقتصادية. فالحالة الأولى (الإسراف) تؤدي إلى الإفلاس، والحالة الثانية (التقتير) تؤدي إلى تعطيل وظيفة المال، ويؤدي إلى حصول ما يسمى اليوم بالتضخم المالي بسبب التعطيل الذي ينتج من قلة استهلاك المنتجات والمبيعات التجارية[53].

وبالرغم من كل هذا يخبرنا الله عز وجل انه عندما خلق هذا الآدمي خلقه من طين ومن نفخة من روحه، وهذه التركيبة في خلق الإنسان تعني أن كل هذه المنافع المادية المخلوقة له حتى وان استغلها جميعها وسخرها لخدمته ومصلحته فإنها لا تلبي جميع احتياجاته ولا تحقق له السعادة والطمأنينة في هذه الدنيا أو النجاة من العقاب في الآخرة. فكان لا بد من ضوابط تحدد كيفية ونوعية الاستفادة من هذه الخدمات والمنافع. ولهذا نجد أن القران الكريم عندما يذكر أي سلوك اقتصادي فانه يتبعه دائما بالضوابط الربانية التي تجعله وسطيا معتدلا لا يميل إلى الإفراط ولا إلى التفريط، وعندما يحرم الله سبحانه علينا في القران الكريم أي سلوك من السلوكيات فانه يعقبه في الغالب بسبب التحريم مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ ۖ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ ﴾[54]. ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ ﴾[55]. ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ ﴾[56]. وذلك حتى لا يبقى التساؤل مطروحا في سبب تحريم هذا السلوك وماذا أراد الله تعالى به.

وعندما يوصي رسول الله ﷺ سيدنا سعد بن أبي وقاص ﷺ، عندما مر به وهو يتوضأ فقال: «**ما هذا الإسراف**، فقال سعد: أفي الوضوء إسراف؟ قال: **نعم وان كنت على نهر جار**»[57]. فما الذي يريده رسول الله ﷺ من هذه القيمة؟ إن وضوء مليون إنسان من ماء البحر لن يؤثر بصغيرة أو كبيرة على هذا البحر ولكن العبرة والمعنى الذي أراده رسول الله ﷺ هو أن يتعلم الإنسان المسلم الاعتدال والتوسط في كل شان من شؤون حياته وان يجعله ينبذ سلوكا وصفة سيئة وسلبية يمقتها الله سبحانه وهي الإسراف والتبذير ذلك أن وجود مثل هذا السلوك عند الإنسان المسلم يجره بلا شك إلى صفات وسلوكيات أخرى ذميمة لا محالة، ومن هنا كان الأمر بعدم الإسراف والتبذير ولو كان الوضوء من ماء البحر، وذلك سدا للذرائع وقطعا للطريق أمام أي سلوك فيه إسراف وتبذير في أي مجال آخر. وقد ورد في القران الكريم آيات كثيرة تفيد النهي عن الإسراف والتبذير وتذم المترفين والمبذرين ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾ ﴾[58]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾ لَا تَرْكُضُوا وَارْجِعُوا إِلَىٰ مَا أُتْرِفْتُمْ فِيهِ وَمَسَاكِنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْأَلُونَ ﴿١٣﴾ ﴾[59]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ

ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلۡأٓخِرَةِ وَأَتۡرَفۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ ﴾[60]. وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذۡنَا مُتۡرَفِيهِم بِٱلۡعَذَابِ إِذَا هُمۡ يَجۡـَٔرُونَ ﴿٦٤﴾ ﴾[61]. وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا بِمَآ أُرۡسِلۡتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٣٤﴾ ﴾[62]. وقوله تعالى: ﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلۡقُرۡبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلۡمِسۡكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرۡ تَبۡذِيرًا ﴿٢٦﴾ إِنَّ ٱلۡمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخۡوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِۖ وَكَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورٗا ﴿٢٧﴾ ﴾[63].

إن الشريعة الإسلامية ضبطت السلوك الاستهلاكي بضوابط من شانها أن تعود بالنفع على المستهلك وان تحقق الأهداف المرجوة من ذلك، فالاستهلاك من وجهة نظر الشريعة الإسلامية أمر ضروري لحياة الإنسان ولممارسته لوظائفه الدينية والدنيوية، وان عدم التمكن منه وأيضا عدم انضباطه بالضوابط الشرعية يعني عدم استقامة حياة الإنسان بصورتها الصحيحة. فالمسلم بسبب نظرته إلى الوجود وفلسفته في الحياة ومنهجه الرباني فيها تختلف نظرته إلى الاستهلاك وسلوكه له عن غير المسلم، فهو ينظر إلى المادة المستهلكة من حيث كونها داخلة أولا ضمن المواد المسموح باستهلاكها شرعا وثانيا بما تحققه له من سد حاجة أو منفعة، فهو يربط الدنيا بالآخرة على عكس غير المسلم الذي لا يؤمن بالآخرة وإنما هو مرتبط بدنياه فهو ينظر إلى المادة المستهلكة بقدر ما تحققه له من السعادة والمنفعة في الدنيا فقط «فالاستهلاك يعد الهدف النهائي والأخير من النشاط الاقتصادي الوضعي وان المتتبع لأدبيات علم الاقتصاد من الناحية الفكرية والنظرية يرى أن مبحث الاستهلاك هو المقصود النهائي لمباحث الاقتصاد الوضعي، من حيث جعل الاستهلاك بحد ذاته هو الغاية النهائية لكل جهود الإنسان الاقتصادية وغير الاقتصادية، فهو ينتج ليستهلك وهو يستهلك لمجرد لذة ومتعة الاستهلاك، فهو يعيش ليستهلك لا يستهلك لكي يعيش»[64].

وان الضوابط التي اتخذها القران الكريم لضبط العملية الاستهلاكية على درجة عالية من الكفاءة والفاعلية واهم هذه الضوابط[65]:

1- حصر الطلب الاستهلاكي في سلة الطيبات أي تحريم بعض السلع، نجد هذا في قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ ﴾[66].

2-منع الفساد في الأرض، نجد هذا في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَفْسُقُونَ (٢٠)﴾[67]، وقوله ﷺ: «**إياك والتنعم فان عباد الله ليسوا بالمتنعمين**»[68].

3-التكافل الاجتماعي من خلال الإنفاق والصدقات، نجد هذا في قوله تعالى: ﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (١٤١)﴾[69].

4-تحريم الاستهلاك الزائد عن الحاجة، نجد هذا في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١)﴾[70]. وقوله ﷺ: «**ما عال من اقتصد**»[71]. وقوله ﷺ أيضا: «**كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة**»[72].

5-إدخال البعد الأخروي في مفهوم الاستهلاك، نجد هذا في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ (٨)﴾[73]. وجاء في موطأ الإمام مالك إن النبي ﷺ خرج وأبو بكر وعمر من بيوتهم فالتقوا في الطريق فقال لهم رسول الله ﷺ: **ما أخرجكم من بيوتكما هذه الساعة؟** قالا: الجوع يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: **وأنا والذي نفسي بيده لأخرجني الذي أخرجكما، قوموا** فقاموا حتى أتوا بيت صحابي فذبح لهم وأطعمهم وشربوا الماء فلما شبعوا قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: «**لتسألن عن نعيم هذا اليوم**»[74].

ويقول ﷺ في حديث آخر: «**لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع خصال عن عمره فيما أفناه؟ وعن شبابه فيما أبلاه؟ وعن ماله من أين اكتسبه؟ وفيم أنفقه؟ وعن علمه ماذا عمل فيه؟**»[75].

وطبقا لهذا الحديث فان الله سبحانه سيسأل الإنسان عن سلوكه في العملية الإنتاجية وعن مدى وكيفية توظيفه واستغلاله لطاقاته الجسدية والذهنية التي وهبها الله له، وعن الإمكانات المادية التي جعلها الله بيده وتحت تصرفه لأجل عملية الإنتاج والاستهلاك وهي التي قصدها الحديث الشريف بقوله ﷺ «**وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه**».

الخاتمة

عندما يكون المراد من الاستهلاك انه عملية الإشباع المتوالية للحاجات الإنسانية بالطيبات على أساس أن الحاجة في التصور الإسلامي هي الافتقار إلى شيء من مقومات الحياة الأساسية أو التكميلية المعتبرة شرعا يكون الاستهلاك بموجبه هو غاية العملية الاقتصادية وهو الهدف من النشاط الاقتصادي برمته.

وعليه فالاستهلاك من وجهة النظر الإسلامية وبهذا المعنى للحاجة يعد الشرط المادي لاستمرار الوجود الإنساني وبه قوام طاقته الجسدية والعقلية والروحية، ولذلك يصبح الاستهلاك فرض وواجب بقدر ما يشبع حاجات الإنسان ويحقق له مقاصد الشريعة في حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال. أما خروج الاستهلاك عن هذا المعنى إلى معاني الترف والإسراف فهذا مالا يرضاه الإسلام وقد بينا في هذا البحث حرص الشريعة الإسلامية ممثلة بالقران الكريم والتعاليم النبوية الشريفة على النهي عن هذا النوع من الاستهلاك، بل والسعي إلى محاربة مقدماته وما يؤدي إليه لما تشكله هذه الظاهرة السلبية من خطورة على مجتمعنا وقيمنا وهويتنا وأيضا رسالتنا في الحياة وغاية وجودنا على هذه الأرض كمستخلفين ومؤتمنين من الله سبحانه وتعالى.

ان انتشار ظاهرة ثقافة الاستهلاك في الأمة العربية الإسلامية وعند هذا الجيل بالذات لهي واضحة وجلية لكل متابع ومهتم بهذا الموضوع ولا يخفى على احد ما لظاهرة العولمة وانتشار وسائل الاتصال في أنحاء العالم من تأثير مباشر وكبير في نشر هذه الظاهرة التي هي سمة من سمات المجتمع الغربي والأمريكي على وجه الخصوص لا بل هي الآن تشكل جزءا من ثقافته وهويته وحضارته وما يسعون إليه هو السعي إلى نشر هذه الثقافة وفرضها على العالم اجمع لأهداف كثيرة منها دينية وأخرى اقتصادية وثقافية وسياسية... الخ.

والمطلوب أن يعي الشباب العربي المسلم حقيقة هذا الموضوع وما يعنيه انتشار هذه الثقافة في صفوف الشباب وتأثيراتها الثقافية والاقتصادية والدينية ليس فقط على الشاب نفسه وإنما أيضا على هوية وحضارة المجتمع العربي المسلم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين...

الهوامش

[1]ينظر: سيناريو أبستمولجي حول العولمة، هشام البعّاج، مجلة المستقبل العربي، العدد (247)، السنة (22)، أيلول 1999م: ص45.

[2]البقرة: 195.

[3]لسان العرب، محمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط1: 503/10-507.

[4]تصرفات المستهلكين، السيد محمد، نقلا عن: الاقتصاد الإسلامي المفاهيم والمرتكزات الأساسية، قاسم درويش، دار السلام، سوريا، ط1، 2009: ص139.

[5]الفرقان: 67.

[6]لسان العرب: 148/9-150 مصدر سابق.

[7]قاسم درويش: ص143 مصدر سابق.

[8]لسان العرب: 50/4 مصدر سابق.

[9]قاسم دروش: ص143 مصدر سابق.

[10]الإسراء: 16.

[11]لسان العرب: 17/9 مصدر سابق.

[12]الترف، محمد بن صالح المنجد، من على الموقع www.islamicaudiovideo.com.

[13]مبادئ الاقتصاد، عبد الرحمن الجليلي: ص 49 نقلا عن: قاسم درويش: ص96 مصدر سابق.

[14]مبادئ الاقتصاد، محمد كمال العترا: ص23 نقلا عن: قاسم درويش: ص96 مصدر سابق.

[15]البنية المعرفية للاقتصاد الإسلامي- دراسة مقارنة مع الاقتصاد الوضعي، احمد إبراهيم منصور، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن، السنة (16)، العدد (62)، خريف 2010: ص36.

[16]الاقتصاد الإسلامي- الاستهلاك، عبد الجبار السبهاني، من على الموقع: www.faculty.yu.edu.com

[17]المصدر نفسه.

[18]الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم، منذر قحف: ص24 نقلا عن: البنية المعرفية للاقتصاد الإسلامي: ص37 مصدر سابق.

[19]ينظر: تاريخ النزعة الاستهلاكية، إبراهيم العسكري، 2008/1/14 من على الموقع: www.fursan.ws

[20]البلد: 6.

[21]التبيان في أقسام القران، ابن قيم الجوزية، دار الفكر، بيروت: 24/1.

[22]إبراهيم العسكري، مصدر سابق.

[23]ينظر: الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي، عبد العزيز بن عثمان التويجري، مجلة رسالة التقريب، العدد (23)، على موقع المجلة على الانترنت: www.taghrib.org

[24]حوار الحضارات على ضوء العلاقات الدولية الراهنة، نادية مصطفى، مجلة رسالة التقريب، العدد (30)، على موقع المجلة على الانترنت:www.taghrib.org

[25]العولمة والهوية الثقافية، محمد عابد الجابري، بحث مقدم إلى ندوة العرب والعولمة التي انعقدت في بيروت سنة 1997 والتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية وقد طبعت أعمال الندوة في كتاب بعنوان العرب والعولمة سنة 1997: ص300.

[26]مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، دار القلم، بيروت، ط5، 1984: ص147.

[27]ينظر: تهديدات العولمة للوطن العربي، مها ذياب، مجلة المستقبل العربي، العدد (24)، شباط 2002م: ص148.

[28]عولمة الإعلام وثقافة الاستهلاك، سعد محمد رحيم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 2011: ص77.

[29]ينظر: عولمة الاستهلاك في العالم الثالث، مصدر سابق.

[30]نورستاين فيلين، نظرية الطبقة المترفة، نقلا عن: قاسم درويش، ص117 مصدر سابق.

[31]تقرير التنمية البشرية لسنة 1998 الصادر عن منظمة الأمم المتحدة من على موقع المنظمة على الانترنت: www.undp.org

[32] ينظر: الأنماط الاستهلاكي واضمحلال البيئة، زيد بن محمد الرماني، 2010/2/6 من على الموقع: www.alukah.net

[33] ينظر: المصدر نفسه.

[34] انتقادات لاذعة لثقافة الاستهلاك السلبي في دول الخليج، مقالة منشورة على الانترنت بتاريخ 2009/8/14 وهي قراءة لكتاب (قراءة في الأزمة المالية المعاصرة) للكاتب إبراهيم بن حبيب الكروان على الموقع: www.uaeec.com

[35] تنامي النزعة الاستهلاكية، جريدة الاتحاد الإماراتية بتاريخ 2009/6/11 على موقعها: www.alittihad.ae

[36] انتقادات لاذعة لثقافة الاستهلاك، مصدر سابق.

[37] المصدر نفسه.

[38] ظاهرة الاستهلاك بين التحليل الاقتصادي والتفسير الاجتماعي رؤية نظرية مختلفة، خالد فياض، من على الموقع: www.swmsa.com

[39] عولمة الاستهلاك في العالم الثالث، زيد بن محمد الرماني، 2010/2/14 من على الموقع: www.alukah.net

[40] المصدر نفسه.

[41] ينظر: تناقضات المجتمع الاستهلاكي، السيد ياسين، 2007/12/1 على الموقع: www.freemediawatch.org

[42] ينظر: عولمة الاستهلاك في العالم الثالث، مصدر سابق.

[43] ينظر السعادة الاستهلاكية، زيد بن محمد الرماني، 2010/1/25 من على الموقع: www.alukah.net

[44] ينظر: إبراهيم العسكري، مصدر سابق.

[45] الفردوس الأرضي- دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة، عبد الوهاب المسيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979: ص63.

[46] المصدر نفسه: ص11.

[47] الإسراء: 70.

[48] لقمان: 20.

(49)البقرة: 172.

(50)الأنعام: 141.

(51)الأعراف: 31.

(52)الفرقان: 67.

(53)مقومات التنمية الاقتصادية والمحافظة عليها في الهدي الرباني، عبد الرزاق حاش، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن، العدد (62)، السنة (16)، خريف 2010: ص67-بتصرف.

(54) الإسراء: 32.

(55)البقرة: 222.

(56)المائدة: 90.

(57)سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، دار الفكر، بيروت: 147/1.

(58)الأعراف: 31.

(59)الأنبياء: 11-13.

(60)المؤمنون: 33.

(61)المؤمنون: 64.

(62)سبأ: 34.

(63)الإسراء: 26.

(64)ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، 2010/8/28 على الموقع:
www.eamaar.com

(65)ينظر بخصوص هذا الموضوع: علم الاقتصاد في القران الكريم، نور الدين بشير، 2010/1/7 من على الموقع:www.ahl-alquran وأيضا: ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، محمد بشر موفق، 2009/7/15 على الموقع:
www.iefpedia.com

(66)الأعراف: 157.

(67)الأحقاف: 20.

[68] الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الفكر، بيروت، بدون ت: 447/1، رقم الحديث 2892.

[69] الأنعام: 41.

[70] الأعراف: 31.

[71] مصنف ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض: 331/5، رقم الحديث 26604.

[72] صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار طوق النجاة، ط1: 107/7، رقم الحديث 51422.

[73] التكاثر: 8.

[74] موطأ الإمام مالك، مالك بن انس، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، 1985: مج2، 7/4.

[75] المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن احمد الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1983: 60/20، رقم الحديث 111.

المصادر

القران الكريم.

قائمة الكتب

1-البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1، بدون ت.
2-الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ت.
3-ابن خلدون، عبد الرحمن محمد بن خلدون، دار القلم، بيروت، ط5، 1984.
4-درويش، قاسم، الاقتصاد الإسلامي المفاهيم والمرتكزات الأساسية، دار السلام، سوريا، 2009.
5-رحيم، سعد محمد، عولمة الإعلام وثقافة الاستهلاك، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 2011.
6-السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الفكر، بيروت، بدون ت.
7-أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، بدون ت.
8-الطبراني، أبو القاسم سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1983.
9-ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية، التبيان في أقسام القران، دار الفكر، بيروت، بدون ت.
10- ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، بدون ت.
11- الإمام مالك، مالك بن انس، موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985.
12- المسيري، عبد الوهاب، الفردوس الأرضي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979.

13- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، بدون ت.

الدوريات والمقالات المستلة من الشبكة العالمية للمعلومات (الانترنت):

1-نور الدين، علم الاقتصاد في القران الكريم، من على الموقع: www.eamaar.org
2-البعاح، هشام، سيناريو أبستمولجي حول العولمة، مجلة المستقبل العربي، العدد (247)، السنة (22)، أيلول 1999م.
3-التويجري، عبد العزيز، الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي، مجلة رسالة التقريب، العدد (23)، من على موقع المجلة على الانترنت:www.taghrib.org
4-الجابري، محمد عابد، العولمة والهوية الثقافية، بحث مقدم إلى ندوة العرب والعولمة التي انعقدت في بيروت سنة 1997 والتي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية وقد طبعت أعمال الندوة في كتاب بعنوان العرب والعولمة سنة 1997.
5-حاش، عبد الرزاق، مقومات التنمية الاقتصادية والمحافظة عليها في الهدي الرباني، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن، السنة (16)، العدد (62)، خريف 2010.
6-ذياب، مها، بعض تهديدات العولمة للوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد (24)، شباط 2002م.
7-الرماني، زيد بن محمد، عولمة الاستهلاك في العالم الثالث، 2010/1/25 من على الموقع:www.alukah.net
8-الرماني، زيد بن محمد، الأنماط الاستهلاكية واضمحلال البيئة، 2010/2/6 من على الموقع:www.alukah.net
9-الرماني، زيد بن محمد، السعادة الاستهلاكية، 2010/1/25 من على الموقع: www.alukah.net
10- العسكري، إبراهيم، تاريخ النزعة الاستهلاكية، 2008/1/14 من على الموقع: www.fursan.ws
11- فياض، خالد، ظاهرة الاستهلاك بين التحليل الاقتصادي والتفسير الاجتماعي، من على الموقع:www.swmsa.com

12- الكـروان، إبـراهيم بـن حبيـب، انتقـادات لثقافـة الاسـتهلاك السـلبي فـي دول الخلـيج، 2009/8/14 من على الموقع www.uaeec.com

13- مصطفى، ناديـة، حوار الحضـارات علـى ضـوء العلاقـات الدوليـة الراهنـة، مجلـة رسـالة التقريب، العدد (31)، من على موقع المجلة على الانترنت:www.taghrib.org

14- المنجد، محمد بن صالح، الترف، من على الموقع:
www.islamicaudiovideo.com

15- منصور، احمد إبراهيم، البنية المعرفية للاقتصاد الإسلامي- دراسة مقارنة مع الاقتصاد الوضعي، مجلة إسلامية المعرفة، الأردن، السنة (16)، العدد(62)، خريف 2010.

16- موفق، محمد بشر، ضوابط الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي، 2009/7/15 من على الموقع:www.iefpedia.com

مسؤولية تناول المسكرات والمخدرات وأثرها على المسؤولية الجنائية في التراث العربي الإسلامي والقانون

د. حامد جاسم حمادي الفهداوي

كلية القانون

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد ﷺ وعلى اله وصحبه اجمعين ومن تبعهم وسار على نهجهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

من مقاصد الشريعة الإسلامية السمحة حفظ الضروريات الخمس وهي (الدين والنفس والمال والنسل والعقل)، لذا فإن الشريعة السمحة نهت وحرمت الاعتداء عليها وشرعت العقوبات الرادعة لمن يعتدي عليها فقد شرعت الجهاد لحفظ الدين وشرعت عقوبة القصاص لحفظ النفس وعقوبة قطع اليد للسارق حفظاً للمال وعقوبة الرجم والجلد للزاني لحفظ النسل وشرعت عقوبة حدية لشارب المسكر وعقوبة تعزيرية عند تناول المخدرات حسب رأي اغلب الفقهاء المسلمين حفظاً للعقل.

ويعد العقل نعمة كبيرة من نعم الله سبحانه وتعالى التي لا تعد ولا تحصى على الإنسان، ونهى الله سبحانه وتعالى عن شرب الخمر وسائر المسكرات والمخدرات حفاظاً على هذه النعمة، فإذا ذهب العقل تحول الإنسان من طبعه الهادئ المسالم إلى إنسان شرير يصدر عنه من الشر والفساد مالا حد له كالقتل وارتكاب الفواحش والاعتداء على أعراض وممتلكات الناس.

ولأهمية العقل الكبيرة وللمخاطر الصحية والاجتماعية والاقتصادية والأمنية التي يسببها تناول المسكرات والمخدرات على الإنسان والمجتمع فقد اخترتها موضوعاً لبحثي، وقد قسمت البحث إلى أربعة مباحث تناولت في المبحث الأول ماهية السكر والمخدرات وأدلة تحريمها في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وإجماع الصحابة وفي المبحث الثاني تناولت العقوبة المقررة لتناول الخمر والمخدرات في الشريعة الإسلامية وفي المبحث الثالث تناولت المسؤولية الجنائية للسكر والمخدرات في الشريعة الإسلامية. وفي المبحث الرابع تناولت السكر والمخدرات في القانون الوضعي وقد اعتمدت على مصادر ومراجع عديدة في كتابة هذا البحث، ومن أهم تلك المصادر: في اللغة، لسان العرب لابن منظور والقاموس المحيط للفيروز آبادي، ومن مصادر الحديث النبوي الشريف، سنن البخاري وسنن الترمذي، ومن مصادر الفقه الإسلامي، الأم للشافعي والأحكام السلطانية للماوردي والمغني لابن قدامه وبدائع الصنائع للكاساني، ومن المراجع الحديثة، الخمر وسائر المسكرات البنعلي وموانع

المسؤولية الجنائية للتونجي وأصول الفقه لمحمد الخضري والمبادئ العامة في قانون العقوبات لعلي حسين الخلف وسلطان الشاوي. آملاً أن يحقق هذا البحث الغرض الذي كتب من اجله وهو ان يبين أضرار السكر والمخدرات على الإنسان والمجتمع وان يستفاد منه القارئ الكريم بما يساهم من إبعاد هذه الآفة الخطيرة عن مجتمعنا الإسلامي لخلق مجتمع سليم خالي من الأمراض والآفات مجتمع يسوده الخير والفضيلة.

ومن الله التوفيق

المبحث الأول
ماهية المسكرات والمخدرات

المطلب الاول- تعريف السُكر والمخدرات لغةً واصطلاحاً :

1- تعريف السُكر لغةً:

السُكر: هو نقيض الصحو والسكران خلاف الصاحي، سَكرَ يَسكرُ سُكراً فهم سَكِر وسكران، والأنثى سَكرِة وسَكرى وسَكرانة والجمع سُكارى وسَكارى وسَكرى[1]. لقوله تعالى: ﴿ وَتَرَى ٱلنَّاسَ سُكَـٰرَىٰ وَمَا هُم بِسُكَـٰرَىٰ وَلَـٰكِنَّ عَذَابَ ٱللَّهِ شَدِيدٌ ۝٢ ﴾[2].

وكل مسكر خمر وكل خمر حرام، واسم الخمر في لغة العرب كان يتناول المسكر من التمر والعنب وغيره[3]. والخمر ما خامر العقل[4].

2- تعريف المخدرات لغةً:

الخـدر: من الشراب والدواء وهو فتور يعتري الشارب وضعف يصيب بعض الأعضاء أو الجسد كله، والخدر الكسل والفتور، وشرب رجل فتخدر أي ضعف وفتر[5].

3- تعريف السُكر اصطلاحاً:

السُكر: عرَّف الحنفية السُكر بأنه: مازال معه العقل حتى لا يفرق بين الأرض والسماء ولا يعرف أُمهُ من زوجته، اما عند الشافعية: هو ما أفضى بصاحبه إلى أن يتكلم بلسان متكسر ومعنى غير منتظم ويتصرف بحركة متخبط ومشي متمايل وإذا جمع بين اضطراب الكلام فهماً وإفهاماً وبين اضطراب الحركة مشياً وقياماً صار داخلاً في حد

السكر[6]، **والسُكر:** هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الأسباب الموجبة له، فيمنع الإنسان عن العمل بموجب عقله من غير أن يزيله[7]. أو هو زوال العقل بتناول الخمر وما يلحق بها بحيث لا يدري السكران بعد إفاقته ما كان صدر منه حال سكره، أو هو غيبة في العقل من خمر وما شابهه حتى يختلط الكلام ويحصل الهذيان[8]. **والسكران:** هو الذي لا يعقل منطقاً لا قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة ولا السماء من الأرض[9].

والسكران هو الذي اختل كلامه المنظوم وانكشف سره المكتوم أو هو الذي لا يفرق بين الأرض والسماء وبين أُمه وبين امرأته[10].

والمسكرات هي: الخمر والنبيذ والمخدرات... **والخمر** هو: اسم للنيئ من ماء العنب بعدما غلي واشتد وقذف بالزبد وسكن عن الغليان وصار صافياً[11].

والخمر حسب رأي الإمام أبي حنيفة- رحمه الله- **هو:** عصير العنب النيئ إذا غلا واشتد وقذف زبده، أما الإمام أبو يوسف والإمام محمد- رحمهما الله-: فإن الخمر عندهم سواء قذف زبده أم لم يقذف أم طبخ فذهب أقل من ثلثيه، ونبيذ الحنطة والذرة والشعير نقيعاً كان أم مطبوخاً، كما أن المُسكر هو نقيع التمر والزبيب إذا اشتد بغير طبخ أو إذا طبخ وإن لم يذهب ثلثاه[12]. وكل مُسكر حرام وهو عام لكل ما كان من عصير ونبيذ[13]. والسكر هو النتيجة المباشرة لشرب الخمر، وللسكر مراحل مبنية على مقدار كمية الخمر المشروبة ونسبة الكحول فيها، والشخص الذي اعتاد على شرب الخمر عدة سنوات يحتاج كمية أكبر من الخمر للوصول إلى حالة السكر من الشخص حديث العهد بشرب الخمر[14].

4- تعريف المخدرات اصطلاحاً:

المخدر: مادة تسبب في الإنسان والحيوان فقدان الوعي بدرجات متفاوتة كالبنج والحشيش والأفيون وغيرها[15].

والحشيشة من أعظم المنكرات وهي شر من الشراب المسكر وخاصةً المسكر منها[16].

وتعني المواد المسكرة والمخدرة: هي تلك المواد التي يؤدي تعاطيها إلى فقد الوعي للإسكار أو التخدير الذي تحدثه ولا عبرة بنوعها إذ يدخل في معناها المواد الكحولية

كالخمور بأنواعها كما يدخل فيها المواد المخدرة كالحشيش والأفيون والهيروين وغيرها كما لا عبرة بوسيلة أخذها فقد تكون ما يؤخذ بالأكل أو الشرب أو الحقن أو الشم(17).

والتعريف العلمي للمخدرات: هي كل مادة خام أو مستحضرة تحتوي على عناصر منبهة أو مسكنة من شأنها إذا استخدمت في غير الأغراض الطبية والصناعية تؤدي إلى حالة تعود أو إدمان عليها مما تسبب أضراراً جسمية ونفسية واجتماعية تصيب الفرد والمجتمع(18).

والمخدرات تنقسم إلى قسمين:

أولهما: مخدرات طبيعية وهي المخدرات التي يتم استخلاصها من النباتات كالأفيون والكوكايين والبنج والحشيشة والداتورة وجوزة الطيب.

والقسم الثاني: مخدرات صناعية وهي مستحلبات بطريقة كيميائية عن طريق المعامل الصناعية وتكون على شكل حبوب وحقن وكبسول مثل المورفين والكوكايين والهيروين، ويلجأ المدمنون للمخدرات الصناعية لإشباع رغباتهم لصعوبة الحصول على المخدرات الطبيعية وارتفاع أسعارها(19).

المطلب الثاني-مشروعية تحريم الخمر والمخدرات:

1- **تحريم الخمر في القرآن الكريم:** الخمر والسكر حرام وحرمته ثابتة في الكتاب والسنة النبوية والإجماع.

ففي القرآن الكريم ورد قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْـَٔايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾ ﴾(20).

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ ﴾(21).

وقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾ ﴾(22).

2- تحريم الخمر والمخدرات في السنة النبوية الشريفة وإجماع الصحابة:

أما مشروعية تحريمها في السنة النبوية الشريفة وعقوبة شاربها:

فقد ورد في قول للرسول محمد ﷺ: «**كل مسكر خمر وكل مسكر حرام**»[23]، وقوله ﷺ: «**كل شراب اسكر فهو حرام**»[24]، وقال ﷺ «**ما اسكر كثيرة فقليلة حرام**»[25].

وعن أبي هريرة ﷺ أن الرسول محمد ﷺ قال «**لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن**»[26]. وعن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ «**لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها**»[27]. وعن انس بن مالك ﷺ قال: «إن النبي محمد ﷺ ضرب في الخمر بالجريد والنعال وجلد أبو بكر أربعين»[28]. وعن أبي هريرة ﷺ «أتي النبي ﷺ بسكران فأمر بضربه فمنا من يضربه بيده ومنا من يضربه بنعله ومِنّا من يضربه بثوبه فلما انصرف قال رجل: ماله أخزاه الله، فقال رسول الله ﷺ **لا تكونوا عون الشيطان على أخيكم**»[29].

أما تحريمها عند الصحابة ﷺ فقد قضى الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ بإقامة حد شرب الخمر على عبيد الله بن عمر فأمر بضربه فلم يتقدم احد بضربه حتى قام الإمام علي ﷺ فضربه أربعين[30].

كما قضى الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ بإقامة حد شرب الخمر على قدامة ابن مضعون عندما اتي به اليه وقد شرب الخمر وقامت عليه البينة فسأل الإمام علي ﷺ ثم أمر أن يضرب ثمانين جلدة[31]. كما أجمع فقهائنا المسلمين على تحريم شرب الخمر وعلى إن عقوبة الخمر هي عقوبة حدية (حد الخمر) إضافة إلى تفسيق شاربها إلا إذا تاب[32].

المبحث الثاني
عقوبة تناول الخمر والمخدرات في الشريعة الإسلامية

المطلب الأول- عقوبة تناول الخمر في الشريعة الإسلامية:

اسم الخمر في لغة العرب كان يتناول المسكر من التمر وغيره ولا يختص بالمسكر من العنب وانه ثبت بالنقول الصحيحة ان الخمر لما حرمت بالمدينة المنورة في (سنة3هـ) بعد غزوة أُحد لم يكن من عصير العنب شيء لان المدينة لم يكن بها شجر العنب وإنما كان خمرهم من التمر فلما حرمها الله تعالى أراقوها بأمر النبي وكسروا اوعيتها وشقوا ضروفها وكانوا يسمونها خمراً لذا فإن اسم الخمر في كتاب الله عام ولا يختص بعصير العنب(33).

تعد عقوبة شرب الخمر عقوبة حدية إضافة إلى تفسيق شاربها إلا إذا تاب. فكانت عقوبة شرب الخمر في زمن الرسول محمد ﷺ الضرب بالجريد والنعال ثم أصبحت في زمن الخليفة أبو بكر الصديق ﷺ اربعين سوطاً ثم زادت في زمن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ إلى ثمانين جلدة وكان سبب الزيادة في العقوبة هي إستهانة شاربي الخمر بالعقوبة وعدم حصول الردع فيها فكانت الزيادة في العقوبة لزيادة الردع، وكان الخليفة عمر ﷺ اذا اتى بالرجل القوي المنهمك في الشراب جلده ثمانين جلدة واذا أتي بالرجل الضعيف الذي كانت منه الزلة جلده أربعين جلدة(34). ويرى غالبية الفقهاء المسلمين ان عقوبة أو حد شرب الخمر هي ثمانون جلدة. ويرى الإمام الشافعي انها أربعون جلدة للحر، أما العبد فنصف عقوبة الحر، بينما الظاهرية يرون الحر والعبد فيها سواء، وحجة أصحاب من يقول العقوبة ثمانون جلدة هي إن الخليفة عمر بن الخطاب ﷺ والصحابة ﷺ تشاوروا فيما بينهم لما كثر شرب الخمر في زمانه ولم تردعهم العقوبة السابقة التي لا تتجاوز أربعون جلدة وقد استشار الخليفة عمر ﷺ الإمام علي ﷺ في الخمر يشربها الرجل فقال له علي ﷺ نرى ان تجلد ثمانين فأنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى فاجعله حد الفرية، فجعله الخليفة عمر ﷺ حد الفرية ثمانين، وحجة الفريق الثاني إن الرسول محمد ﷺ وأبو بكر ﷺ ضربوا شارب الخمر بالأيدي والنعال والجريد وأطراف الثياب وضربوا فيها أربعون جلدة(35).

أما في حالة تكرار شرب الخمر من قبل شخص ولم تفلح العقوبة بردعه فيرى غالبية الفقهاء ان العقوبة تبقى عقوبة حديَة فيقام عليه حد شرب الخمر، باستثناء الظاهرية فيرى الإمام ابن حزم رحمه الله انه يقتل في المرة الرابعة ولا يجلد(36)، ولا يحد السكران اثناء سكره بل ينتظر إفاقته حتى تتحقق الغاية من العقوبة وهي الزجر ويجب ان يفرق الضرب

على أعضاء الجسم ولا يجمع على عضو واحد وتحاشي المناطق الحساسة من الجسم لكي لا تؤدي العقوبة إلى هلاكه[37].

المطلب الثاني- عقوبة تناول المخدرات في الشريعة الإسلامية :

يعد تناول المخدرات التي بدأ الناس يعرفوها سنة 600هـ حين ظهرت دولة التتار محرمة شرعاً وتعد من أعظم المنكرات وأكثر شراً من الخمر[38].

فحرمت المخدرات لأنها مثل الخمر لها أضرار كبيرة على صحة الإنسان وأخلاقه ودينه، لانها جميعاً تؤدي إلى ذهاب العقل وكل ما يزيل العقل من غير الأشربة مثل البنج والحشيش وغيرها من المخدرات فأنه حرام لأنه مسكر ويحدث من الطرب واللذة عند متناولها ما يدعوهم إلى تعاطيها والمداومة عليها[39]، لقول الرسول محمدﷺ «**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**»[40]. وقد أورد العلماء المسلمين في مضار المخدرات (الحشيشة) نحو مائة وعشرين مضرة دينية ودنيوية منها انها تورث النسيان والصداع وفساد العقل والسل والجذام والبرص وتقطع النسل وتجفف المني وتورث موت الفجأة واختلال العقل وفساد الفكر وإفشاء السر وذهاب الحياء وكشف العورة وعدم الغيرة وانتهاك المحرمات، ومن أعظم قبائحها انها تنسي الشهادة عند الموت[41].

وقال عن المخدرات مفتي الديار المصرية انه لا يشك شاك ولا يرتاب مرتاب في ان تعاطي هذه المواد حرام لأنها تؤدي إلى أضرار جسيمة ومفاسد كثيرة، فهي تفسد العقل وتفتك بالبدن... فلا يمكن ان تأذن الشريعة بتعاطيها مع تحريمها لما هو أقل منها ضرراً، لذلك قال بعض علماء الحنفية ان من قال بحل الحشيشة زنديق مبتدع[42].

لذلك جعلت الشريعة الإسلامية السمحاء لمن يتناول المخدرات بدون عذر مشروع بالقدر الذي يزيل فيه العقل عقوبة تعزيرية، فحكمها حكم الخمر في التحريم ويجب فيها التعزير دون الحد[43]...

وهناك بعض الفقهاء المسلمين من يرى ان فيها الحد ومنهم ابن تيمية الذي اوجب الحد في الحشيشة وهو حد السكر مفرقاَ بينها وبين سائر المخدرات الأخرى لأنها تشتهى وتطلب فالحكم عنده منوط في اشتهاء النفس، قال عنها شيخ الإسلام ابن تيمية: الحشيشة المسكرة يجب فيها الحد وان فيها اللذة وتسكر بخلاف البنج مما لا لذة فيه والشارع فرق بين

المحرمات فما تشتهيه الانفس فيه الحد وما لا تشتهيه فيه التعزير، كما قال كل ما يزيل العقل فإنه يحرم أكله وان لم يكن مسكراً كالبنج، والمسكر منها فيه الحد وغير المسكر فيه التعزير وقليل الحشيشة المسكرة حرام كسائر قليل المسكرات ولا فرق ان يكون المسكر مأكولاً أو مشروباً أو جامداً أو مائعاً(44).

والمخدرات أخبث من الخمر من جهة انها تفسد العقل والمزاج حتى يصير في الرجل تخنث ودياثة وغير ذلك من الفساد، وانها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة وهي داخلة فيما حرمه الله ورسوله من الخمر والمسكر لفظاً ومعنى. كما قال عنها انها تشتمل على ضرر في دين المرء وعقله وخلقه وطبعه وتفسد الامزجة حتى جعلت خلقاً كثيراً مجانين وفيها من المفاسد ما ليس في الخمر فهي بالتحريم أولى، وقد أجمع المسلمون على ان السكر منها حرام ومن استحل ذلك وزعم انه حلال فأنه يستتاب فإن لم يتب قتل مرتداً، ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين(45). أما تناول الخمر للتداوي فيروى عن ام سلمة قالت نبذت نبيذاً في كوز فدخل رسول الله ﷺ فقال **ما هذا** قلت اشتكت ابنة لي فنعت لها هذا، فقال رسول الله ﷺ **أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم**(46).

كما يروى ايضاً انه اتى رجل إلى ابن مسعود ؓ وفي بطنه مرض (الصفراء) فقال له وصف لي السُكر فقال له عبد الله أن الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم، وبه نأخذ فنقول كل شراب محرم فلا يباح شربه للتداوي (47). كذلك الاتجار في المخدرات واتخاذها وسيلة للربح التجاري فإنه حرام، قياساً على تحريم بيع الخمر لقول الرسول محمد ﷺ «**ان الله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام**»(48).

فقد حرم الله تعالى الانتفاع أو بيع كل ما حرمه الله، لذلك فإن الاتجار بالمخدرات واتخاذها حرفة تدر الربح وكذلك زرعها حرام شرعاً لان فيها إعانة على المعصية (49).

المبحث الثالث

المسؤولية الجنائية لتناول المسكرات والمخدرات في الشريعة الإسلامية

بينت الشريعة الإسلامية ما يترتب على الشخص الذي يتناول المواد المسكرة أو المخدرة من مسؤولية جنائية سواء كانت هذه المسؤولية على تعاطي هذه المواد أو على الأفعال التي يرتكبها نتيجة تعاطيها، وهذه المسؤولية تختلف من إنسان إلى آخر حسب

طريقة تناوله لهذه المحرمات، فهناك طريقان في تناول المواد المسكرة أو المخدرة والتي سنتناولها في المطلبان الآتيان:

المطلب الاول- السُكر أو التخدير غير الاختياري (السُكر بطريق مباح) :

وتعني هذه الطريقة أن الشخص تناول المسكر أو المخدر بغير إرادتهِ أو اختيارهِ فقد يكون مكرهاً عليه أو مضطراً لتناوله أو تناوله بدون علمٍ منه بحقيقته إنه مُسكر وبذلك أصبح آلة مسخرة بيد غيره، فإذا تناول المسكر أو المخدر تحت ضغط هذا الإكراه وأدى فقدانه للإدراك والإرادة ثم ارتكب جريمة ما فإذا ثبت انه فاقد الإدراك والإرادة أثناء اقترافه الجريمة فإنه لا يسأل جنائياً عن تلك الجريمة، باستثناء الدية في جرائم القتل بدون حق لان عمد السكران خطأ كالمجنون والصبي غير المميز، كما يبقى مسؤول مسؤولية مدنية وذلك بالتعويض عن الأضرار المادية التي ألحقها بالآخرين[50].

كذلك إذا شرب الخمر مضطراً لدفع غصة الطعام، أو لدفع الهلاك، أو لأجل الدواء، أو تناوله عن غير علم بكونه مُسكراً وأدى هذا إلى سُكره، فهذا النوع يكون معذوراً ويسقط عنه التكليف، ويكون حكمه حكم النائم والمغمى عليه، فلا يكون مكلفاً بأداء شيء من حقوق الله تعالى حال سكره، وإنما عليه القضاء بعد إفاقته إن لم يكن في القضاء حرج عليه بأن لم يمتد سكره كما هو الحكم في الإغماء، كما أن تصرفاته القولية ليس لها أي أثر، أما تصرفاته الفعلية فلا يترتب عليها أثر أيضاً إلا ما يتعلق بحقوق العباد المالية، فيكون ضامناً لما أتلفه في النفس أو المال، ولأن النفس والمال معصومتان ولا تسقط هذه العصمة لأي سبب كان، أما من ناحية الجزاء البدني فيعفى السكران بطريق مباح من العقوبة البدنية نتيجة لارتكابه الجريمة في أثناء سُكره لأن العقاب البدني يبنى على العقل والتمييز والسكران فاقد العقل عديم التمييز [51].

المطلب الثاني- السُكر أو التخدير الاختياري (وهو الطريق المحظور غير المباح) :

ويعني ان الجاني قد تناول المادة المسكرة أو المخدرة باختياره وعلمه مما أدى إلى غياب وعيه وأصبح فاقداً للإدراك والإرادة فقداً كاملاً، والسكر من عوارض الأهلية المكتسبة الإرادية ولا يترتب عليه انعدام المسؤولية سواء كانت جنائية ام مدنية مادام تناوله إرادياً

واختيارياً مقروناً بالعلم انه مادة مسكرة، لذا يكون مسؤولاً مسؤولية جنائية ومدنية عن أي فعل جرمي يرتكبه لانه تعاطي المسكر أو المخدر بعلمه ويعلم تحريمه وإسكاره[52].

ويرى غالبية فقهائنا المسلمين ان السُكر الاختياري لا ينافي الخطاب، وبموجبه يكون الإنسان مكلفاً ومخاطباً حال سكره ولا تسقط عنه التكاليف، ويكون مسؤولاً ومؤاخذاً عن كافة التصرفات الصادرة عنه سواء كانت تصرفات قولية أم فعلية، إلا أن المالكية استثنوا: الإقرار والعقود والحنفية استثنوا من تصرفاته القولية: الردة والإقرار [53].

لذا فإن الفقهاء المسلمين باستثناء الحنفية يرون أن السكران اذا ارتد صحت ردته وأصبح مرتداً لكن قبل اقامة الحد عليه يجب استتابته عند الافاقة، أما أفعاله المتعلقة بحقوق العباد فقد أجمع الفقهاء على مؤاخذة السكران مؤاخذة مالية، فإذا أتلف نفساً أو مالاً كان ضامناً لما أتلفه، كذلك يعاقب بدنياً عن الجرائم التي يرتكبها فيقتص منه إذا قتل، ويقام عليه الحد إذا زنى أو سرق[54].

أما الظاهرية والجعفرية: فيرون عدم الأخذ بتصرفات السكران القولية، وتعد عباراته ساقطة لا يعتد بها، كما أنهم يرون عدم معاقبة السكران عن أفعاله المحرمة التي ارتكبها في أثناء سُكره كونه عديم الفهم والتمييز ثم يكون غير مكلف[55].

أما مسؤولية السكران المدنية جراء تناوله الخمر أو المخدر (أي تعويض الأضرار المادية التي يلحقها بالغير) فهي كالآتي: «يرى أغلبية فقهاء الشريعة أن السكران وما شابه ذلك إذا ارتكب أية جريمة تلحق ضرراً بالآخرين سواء كان بالنفس أم المال فأنه يكون مسؤولاً مسؤولية مالية، فإذا أتلف نفساً أو مالاً كان ضامناً لما أتلفه»[56].

أما الظاهرية: فقد جعلوا جريمة **السكران وما شابه ذلك هدر ولا دية ولا ضمان فيها**[57]. أما الأحكام العامة المتعلقة بالخمر والمخدرات فهي[58]:

1. يحرم شرب الخمر والمخدرات قليلها وكثيرها لقول الرسول محمد ﷺ: «**ما اسكر كثيرة فقليلة حرام**»[59].
2. يكفر مستحل الخمر والحشيشة المسكرة: لثبوت حرمتها بالكتاب والسنة النبوية الشريفة.

3. يحد شارب الخمر وان لم يسكر. اما في المخدرات فيرى غالبية الفقهاء المسلمين عقوبتها التعزير والرأي الآخر مثل ابن تيمية يرى ان المسكر منها (الحشيشة) فيه الحد ولأنها تشتهى وتطلب، أما غير المسكر فيه التعزير.
4. حرمة الانتفاع بالمسكرات: يحرم الانتفاع بالخمر وسائر المسكرات لان الله تعالى أمرنا اجتنابها.
5. عدم ضمان غاصب الخمر والمخدرات أو متلفها.
6. نجاسة الخمر.
7. تحريم عصرها وإقتنائها وبيعها وشرائها وحملها من مكان إلى آخر وتحريم اسئجار مكان لبيعها أو حفظها.
8. تحريم الجلوس على مائدة الخمر.

المبحث الرابع
السكر والمخدرات في القانون الوضعي

المطلب الأول- عقوبة تناول المسكرات والمخدرات في القانون الوضعي:

من الملاحظ ان القوانين الوضعية باستثناء القوانين التي تطبق الشريعة الإسلامية انها لا تعاقب على جريمة شرب الخمر، ومن الأمثلة على ذلك ما نلاحظه في قانون العقوبات العراقي المعاصر فأن هذا القانون **لا** يحتوي على نص قانوني يجرم شرب الخمر أو يعاقب على شرب الخمر كجريمة مستقلة بحد ذاتها مع ان ذلك يتناقض مع مبادئ الشريعة الإسلامية لما يسببه الخمر من أضرار على صحة الإنسان وعلى القيم الأخلاقية وله تأثيرات على الوضع الاقتصادي والأمني للبلد، لكنه عاقب شارب الخمر إذا وجد في طريق عام أو في محل مباح للجمهور في حالة سكر بيَن، وقد فقد صوابه أو أحدث شغباً وإزعاجاً للآخرين، والعقوبة هي غرامة مالية يسيرة، أما في حالة العود خلال سنة من صدور الحكم الأول عليه يعاقب بالحبس مدة لا تتجاوز الشهر أو الغرامة المالية، وإذا كان مدمن خمر تأمر المحكمة بإيداعه احد المستشفيات الحكومية لغرض علاجه اما من حرض حدثاً لم يبلغ الثامنة عشر من عمره على السكر أو قدم له المسكر لغير أغراض المداواة فيعاقب

بالحبس البسيط أو بالغرامة[60]، وتعد هذه العقوبة يسيرة جدا إذا ما قورنت بالعقوبة المقررة في الشريعة الإسلامية.

إلا ان جريمة تعاطي المخدرات والاتجار بها نرى ان جميع القوانين الوضعية تتخذ عقوبات صارمة بحق من يتناولها أو يستخدمها وسيلة لتحقيق الربح التجاري وذلك لأدراك المشرع بخطورة المخدرات على الصحة العامة للإنسان وعلى القيم الأخلاقية ولها مضار اجتماعية واقتصادية وأثرها الواضح على أمن المجتمع فمن أضرارها على صحة الإنسان تاثيرها على الحالة النفسية للمدمن فتؤدي إلى اضطراب الإدراك الحسي واضطراب في التفكير وإحساس بالتعب والجنون، كما لها تأثير على صحة الجهاز التنفسي فتؤدي إلى مرض الربو والتهاب الشعب الهوائية والالتهاب الرئوي أو السل، أما تأثيرها على أمن المجتمع فيظهر ذلك من خلال أثرها الواضح في نسبة الجرائم التي يرتكبها مدمن المخدرات أو المسكرات الأخرى فإن هناك علاقة مباشرة أو غير مباشرة بين تعاطي المسكرات والمخدرات وبين كثير من الجرائم وقد قامت دراسات ميدانية كثيرة متخصصة بدراسة هذه الآثار ومن تلك الدراسات ما قام به المكتب الخاص بخدمات المجرمين في أثينا بدراسة أحوال عدد من متعاطي المخدرات المحكوم عليهم بالسجن فوجدت ان الإدمان يؤدي إلى ارتكاب الجرائم ويحول شخصية المدمن إلى شخصية كسولة غير مستقرة تؤدي به إلى التشرد والسرقة ويتحول إلى إنسان مشاكس سريع التهيج وشكاك وخائف وجبان وهذا يدفعه إلى ارتكاب جرائم الاعتداء، ومن الأمثلة عن هذه الجرائم التي يرتكبها مدمني المخدرات ان شاب أمريكي مدمن قتل والده وثلاثة من إخوته بفأس وعند إفاقته تبين انه لا يذكر اي شيء عن الحادثة[61].

كما ان هناك دراسة لاستقصاء علاقة الإجرام بتناول المسكرات والمخدرات في انكلترا وتبين أن 64% من جرائم القتل و78% من جرائم الإيذاء و75% من الجرائم الجنسية 55% من جرائم الانتحار كان سببها تناول المسكرات والمخدرات وانها ارتكبت تحت تأثير السكر والمخدرات [62].

لذلك نجد ان قانون العقوبات العراقي تشدد كثيراً في مسألة المتاجرة أو حيازة وتناول المخدرات والتعامل بها، فقد فرض عقوبات صارمة بحق من يرتكبها تصل إلى الإعدام أو السجن، فقد ورد في قانون المخدرات العراقي ان كل من استورد أو صدر بأي

صورة من الصور المخدرات أو أنتجها أو صنعها بقصد الاتجار أو باعها أو سلمها أو تنازل عنها أو توسط بها وكذلك حائزها والمتعامل بها بالبيع أو الشراء بقصد المتاجرة وكذلك من قام بزراعتها للأغراض التي تم ذكرها سابقاً فإنه يعاقب بعقوبة صارمة هي الإعدام أو السجن المؤبد مع غرامات مالية، أما من حازها أو أحرزها أو زرعها بقصد التعاطي أو الاستعمال الشخصي وبغير إجازة من السلطات المختصة (أي ليس لأغراض المتاجرة بها) فإن العقوبة تكون السجن لمدة تصل إلى خمسة عشر سنة مع الغرامة المالية(63).

أما القانون المصري فإنه عاقب بالإعدام والغرامة كل من صدر أو استورد المخدرات بدون ترخيص كذلك من انتج أو استخرج أو صنع المخدرات بقصد المتاجرة، وعاقب بالإعدام أو السجن المؤبد والغرامة كل من حاز أو احرز أو اشترى أو باع أو سلم أو نقل أو قدم للتعاطي مخدراً بقصد الاتجار (64).

كما عاقب قانون العقوبات السوري كل من يتعاطى المخدرات أو من يقتنيها دون سبب مشروع بالحبس مدة تصل إلى ستة أشهر مع الغرامة المالية كما عاقب بالسجن مدة تصل إلى ثلاث سنوات مع الغرامة المالية كل من أقدم خفيةً على الاتجار بالمخدرات أو اقتنائها بقصد المتاجرة أو على زراعتها أو تحضيرها أو نقلها ومن سهل للغير تعاطي المخدرات(65). كما عاقب قانون المخدرات الليبي بالسجن المؤبد كل من صدر أو جلب مواد مخدرة قبل الحصول على ترخيص أو انتج أو استخرج أو صنع مواد مخدرة بقصد الاتجار، كما عاقب بالسجن المؤبد أو بالسجن مدة لا تقل عن عشرة سنوات كل من حاز أو اشترى أو باع أو سلم أو نقل أو قدم للتعاطي مادة مخدرة أو زرعها بقصد الاتجار(66).

كما يعاقب القانون الأمريكي على صنع المخدرات وتوزيعها وبيعها وحيازتها بقصد الاتجار بالسجن مدة لا تزيد على خمسة عشر سنة، والقانون الايطالي يعاقب على حيازة المخدرات بقصد البيع بالحبس مدة لا تزيد عن ثلاث سنوات كما يعاقب القانون الفرنسي على المتاجرة بالمخدرات بالحبس مدة لا تزيد على خمس سنوات، وفي تركيا يعاقب القانون على المتاجرة بالمخدرات بالسجن من عشر سنوات إلى السجن المؤبد(67).

المطلب الثاني- اثر تناول المسكرات والمخدرات على المسؤولية الجنائية في القانون الوضعي:

تبنى مسؤولية الشخص السكران أو المخدر في حالة ارتكابه أي فعل يعد جريمة في القانون على طريقة تناوله المسكر أو المخدر، فهناك طريقان لتناول المسكر أو المخدر، فيمكن ان يكون بالطريق غير الاختياري ويمكن ان يكون بطريق اختياري وعلى هذا الأساس تبنى مسؤوليته.

ففي حالة تناول المسكر أو المخدر بالطريق غير الاختياري:

وهو أن يتناول الشخص المواد المسكرة أو المخدرة جبراً أو في حكم الجبر كالضرورة العلاجية أو بدون علم منه بأنه مسكر أو مخدر وأدى إلى فقدانه للوعي فإنه يكون في هذه الحالة غير مسؤول جنائياً عن الفعل الذي ارتكبه.

فقد ورد في قانون العقوبات العراقي: «لا يسأل جزائياً من كان وقت ارتكاب الجريمة فاقد الإدراك أو الإرادة لجنون أو عاهة في العقل أو بسبب كونه في حالة سكر أو تخدير نتجت عن مواد مسكرة أو مخدرة أعطيت له قسراً أو على غير علم منه بها»(68).

كما ورد في قانون العقوبات السوري: «يعفى من العقوبة من كان حين اقتراف الفعل بسبب حادث مفاجئ أو قوة قاهرة في حالة تسمم ناتجة عن الكحول أو المخدرات أو فقدانه الوعي أو الإرادة»(69).

ولكي يعفى الجاني الذي ارتكب الجريمة نتيجة لتناوله الماد المسكرة أو المخدرة من المسؤولية الجنائية ثم يعفى من العقوبة المقررة في القانون لابد من توفر الشروط الآتية(70):

1. يكون تناول المتهم المواد المسكرة أو المخدرة على نحو غير اختياري أي قسراً أو بدون علمه.
2. أن يفضي تناول المتهم المواد المسكرة أو المخدرة إلى فقده الإدراك أو الإرادة.
3. أن يكون ارتكاب الفعل المكون للجريمة معاصراً لفقد الإدراك أو الإرادة لدى المتهم.

أما تناول الخمر أو المخدر بالطريق الاختياري فأن الشخص الذي يتناول مواد مسكرة أو يتناول مواد مخدرة بعلمه واختياره وأدى ذلك إلى فقده الإدراك والإرادة فإنه يكون مسؤولاً جنائياً عن هذا الفعل في القوانين التي تجرم تعاطي الخمر أو المخدرات، كما ان فعله لا يعفيه من المسؤولية الجنائية إذا ارتكب أي فعل إجرامي آخر نتيجة تأثره بحالة السكر أو التخدير ويسأل عن الجريمة التي ارتكبها كما لو كان بغير سكر أو تخدير بشرط عدم وجود نية مسبقة لديه بارتكاب الجريمة، أما إذا كانت لديه النية المسبقة لارتكاب

الجريمة وكان قد تناول المسكر أو المخدر لتسهيل ارتكابه الجريمة عد ذلك ظرفاً مشدداً على الجاني[71].

وقد جاء في قانون العقوبات الليبي ما يلي:

لا يسأل من أرتكب فعلاً وكان وقت اقترافه فاقد الشعور والإرادة لسكر كلي ناتج عن حادث طارئ أو قوه قاهره أو عن مواد أخذها على غير علم منه بها وإذا كان السكر غير كلي، ولكنه كان من الجسامة بحيث أنقص قوة الشعور والإرادة دون إن يزيلها يسأل الفاعل وتنطبق في شأنه العقوبة التي يقررها القانون مع أبدالها أو تخفيفها على الوجه المبين في (م84)، وورد فيه ايضاً– لا يبرى من المسؤولية الجنائية ولا ينقص منها السكر المدبر لارتكاب الجريمة أو لتبريرها وإنما تزداد بمقدار لا يتجاوز الثلث، كما ورد فيه ان السكر الاختياري لا يحول دون مسؤولية الفاعل ولا ينقصها[72].

وجاء في قانون العقوبات الأردني ما يلي:

«لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار في وقت ارتكاب الفعل لغيبوبة ناشئه عن الكحول أو عقاقير مخدره أياً كان نوعها أذا أخذها من دون رضاه أو على غير علم منه بها»[73].

وفي قانون العقوبات الكويتي:

لم ينص صراحة على حكم السكر الاختياري بل اكتفى بالدلالة عليه عن طريق المفهوم المخالف للشرط الوارد فيه، فإذا تخلف هذا الشرط يسأل المتهم مساءلة جنائية كاملة عن الجريمة التي أرتكبها حين السكر. «لا يسأل جزائياً من يكون وقت ارتكاب الفعل عاجزاً عن أدراك طبيعته أو صفته غير المشروعة، أو عاجزاً عن توجيه أرادته لتناول مواد مسكره أو مخدره أذا تناول هذه المواد قهراً عنه أو على غير علم منه بها...»[74].

أما فيما يتعلق بمسؤولية الشخص المدنية حين يرتكب جناية ما ضد النفس أو المال وهو في حالة من السكر أو التخدير فإن القوانين الوضعية تلزمهم بتعويض كافة الأضرار التي يلحقوها بالآخرين سواء كانت هذه الأضرار ضد النفس أم المال[75].

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله الأمين محمد وعلى اله وصحبه أجمعين.

أما بعد:

تناولت في هذا البحث موضوع المسكرات والمخدرات وأثرها على المسؤولية الجنائية في الشريعة والقانون وقد توصلنا بعون الله وتوفيقه إلى بعض النتائج والتوصيات راجين ان يستفاد منه كل من يقرأه وان يسهم بتقديم النصح للآخرين، ولمن ابتلاه الله بهذه الآفة ان يبتعد عنها فوراً للأخطار التي بانت في هذا البحث على صحة الإنسان وعلى الوضع الاقتصادي والاجتماعي للفرد والمجتمع وعلى سلوك المدمن التي تؤدي به إلى ارتكاب افضع الأعمال الإجرامية، ومن هذه النتائج هي:

1. كل مسكر سواء كان مشروب أو مأكول هو حرام شرعاً وما أسكر كثيره فقليله حرام.
2. عقوبة شرب الخمر عقوبة حدية وعقوبة تناول المخدرات بغير عذر عند جمهور فقهاء المسلمين عقوبة تعزيرية باستثناء بعض الفقهاء المسلمين ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يرى في الحشيشة عقوبة حدية لانها تشتهى وتطلب إضافةً إلى انها تزيل العقل فالحكم عنده منوط في اشتهاء النفس.
3. لها عواقب وخيمة على صحة الإنسان وعلى أمن المجتمع لان الإدمان عليها يخلق من المدمن مشروع للجريمة لانه لا يتورع من ارتكاب أي جريمة كما ان لها أضرار اقتصادية واجتماعية على الشخص المدمن والمجتمع.
4. يكون الشخص فاقد العقل نتيجة تناول الخمر أو المخدرات مسؤولاً جنائياً ومدنياً عن جميع تصرفاته القولية والفعلية. فهو يعاقب اذا ارتكب أي فعل يعد جريمة بالعقوبة المقررة لتلك الجريمة، كذلك يكون مسؤلاً عن تعويض أي ضرر يلحقه بالآخرين.
5. يحرم المتاجرة بالمسكرات والمخدرات.
6. لا يضمن متلف المسكرات والمخدرات.
7. يكفر مستحل الخمر والحشيشة المسكرة ويستتاب فإن لم يتب يقتل مرتداً ولا يصلى عليه ولا يدفن في مقابر المسلمين.

نوصي بأن تحذوا القوانين الوضعية وخاصة قانون العقوبات العراقي حذو الشريعة الإسلامية بان تضع مواد قانونية تحرم شرب الخمر وتحرم صناعته والاتجار به أسوة بعقوبة المخدرات لما يشكله تناول المسكر من خطر على أمن المجتمع واقتصاده بالإضافة للإخطار الصحية التي يسببها للشخص المدمن نفسه،مع الاهتمام بالتوعية المستمرة عبر الإعلام والندوات والمؤتمرات لبيان مخاطر هذه الآفات على الإنسان والمجتمع على السواء. وتقوية الواعز الأخلاقي والديني من خلال بيان ما للمسكرات والمخدرات من خطر على أخلاق المجتمع بحيث يمكن لمن يتناولها ان ينزلق إلى مهاوي الرذيلة.

وما التوفيق إلا من عند الله... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الهوامش

(1) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817هـ)، القاموس المحيط، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 52/2.

(2) الحج: 2.

(3) بن تيمية، ابي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مج186/34.

(4) ابن ابي الدنيا، أبي بكر عبد الله بن محمد البغدادي (ت281)، ذم المسكر، تحقيق ياسين محمد السواس، ط1، مطبعة دار البشائر، دمشق، ص52.

(5) ابن منظور، لسان العرب، 232/4-233.

(6) الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البغدادي (ت450هـ)، الأحكام السلطانية، تحقيق احمد جاد، مطبعة دار الحديث، القاهرة، ص335.

(7) البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن احمد بن محمد (ت730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مطبعة حسن حلمي الريزوي، الاستانة، 1472/4.

(8) الخضري، محمد، اصول الفقه، ط5، مطبعة المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ص107.

(9) السيواسي، ابن همام كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت681هـ)، شرح فتح القدير، ط4، المطبعة الاميرية، بولاق، مصر، 187/1.

[10] النووي، ابي زكريا محي الدين بن شرف (ت676هـ)، روضة الطالبين، تحقيق عادل احمد وعلي احمد، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 59/6.

[11] السمرقندي، علاء الدين (ت539هـ)، تحفة الفقهاء، ط2، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 325/3.

[12] ينظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، 112/5، وابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمود (ت630هـ)، المغني ويليه الشرح الكبير، ط1، مطبعة دار الفكر، بيروت، 136/9.

[13] الصنعاني، محمد بن اسماعيل الكحلاني (ت1128هـ)، سبل الإسلام شرح بلوغ المرام، ط4، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 33/4.

[14] البنعلي، احمد بن حجر، الخمر وسائر المشروبات تحريمها وأضرارها، ط5، مطبعة مكتبة الثقافة، الدوحة، قطر، ص118.

[15] الخن، مصطفى، والبغا، مصطفى، الفقه المنهجي على مذهب الامام الشافعي، ط2، مطبعة دار القلم، بيروت، 84/3.

[16] ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية، مج205/34.

[17] الخلف والشاوي الخلف، علي حسين والشاوي، سلطان عبد القادر، المبادئ العامة في قانون العقوبات، مطبعة جامعة بغداد، بغداد، ص372.

[18] ينظر الفهداوي، اسعد إلطيف جاسم، احكام المخدرات في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة صدام، كلية الفقه وأصوله، ص8.

[19] الفهداوي، أحكام المخدرات، ص11.

[20] البقرة: 219.

[21] النساء: 43.

[22] المائدة: 90- 91.

[23] الترمذي، ابي عيسى محمد بن عيسى (ت279هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق عبد الرحمن محمد بن عثمان، ط2، مطبعة دار الفكر، بيروت، 192/3.

[24] م.ن، 193/3.

[25] م.ن، 194/3.

[26] البخاري، ابي عبد الله محمد بن اسماعيل (ت256هـ)، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، مطبعة دار الفكر، بيروت، 107/3، النسائي، احمد بن شعيب (ت303هـ)، سنن النسائي، ط1، مطبعة دار الفكر بيروت، 1930م، 313/8.

[27] البيهقي، احمد بن الحسين بن علي، السنن الكبرى، مطبعة دار الفكر، بيروت، 327/5.

[28] البخاري، صحيح البخاري، 13/8.

[29] البخاري، صحيح البخاري، 15/8.

[30] الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن (ت460هـ)، تهذيب الأحكام، ط4، مطبعة دار الكتب الإسلامية، إيران، 90/10.

[31] م.ن، 93/10.

[32] وابن رشد، ابي الوليد محمد بن حمد القرطبي الاندلسي (ت595هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق خالد العار، مطبعة دار الفكر، بيروت، 364/2-365. الخطيب، شمس الدين محمد بن احمد الشربيني (ت977هـ)، الاقناع، مطبعة دار المعرفة، بيروت، 189/2، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1255هـ)، نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار، مطبعة دار الفكر، 314/7.

[33] ابن تيمية، فتاوى ابن تيمية، 187/34-188.

[34] النووي، المجموع، مطبعة، دار الفكر، بيروت، 113/20.

[35] ينظر: الصنعاني، عبد الرزاق (ت211هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب عبد الرحمن الاعظمي، ط1، مطبعة المكتب الإسلامي، بيروت، 378/7، وابن رشد، 364/2-365، الشوكاني، 314/7.

[36] ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن احمد بن سعيد (ت456هـ)، المحلى، مطبعة دار الفكر، بيروت، 96/11.

[37] الخطيب، الإقناع، 189/2.

[38] الشرواني، عبد الحميد والعبادي، احمد بن قاسم (ت1118هـ)، حواشي الشرواني دار إحياء التراث العربي، بيروت، 168/9، الخطيب، مغني المحتاج، مطبعة دار أحياء التراث العربي، بيروت، 187/4.

[39] الصنعاني، سبل الإسلام، 35/4، الشيخ سيد سابق، فقه السنة، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، 385/2-386.

[40] الترمذي، سنن الترمذي، 192/3.

[41] البكري، ابي بكر ابن السيد محمد الشطا (ت1310هـ)، إعانة الطالبين، دار الفكر، بيروت، 177/4.

[42] سيد سابق، فقه السنة، 385/2-386.

[43] النووي، المجموع، 8/3، الخطيب، مغني المحتاج، 187/4.

[44] ابن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى، 189/34، 204.

[45] ينظر: الصنعاني، سبل الإسلام، 35/4، سيد سابق، فقه السنة، ص386-388.

[46] البيهقي، السنن الكبرى، 5/10.

[47] السرخسي، المبسوط، مطبعة دار المعرفة، بيروت، 1406هـ، 9/24.

[48] البخاري، صحيح البخاري. 43/3.

[49] سيد سابق، فقه السنة، ص390.

[50] ينظر: الشافعي، أبو عبد الله محمد بن ادريس (ت204هـ)، الأم، ط2، مطبعة دار الفكر، بيروت، 239/3، ينظر: الزلمي، مصطفى إبراهيم، موانع المسؤولية الجنائية في الشريعة الإسلامية والتشريعات الجزائية العربية، ط1، مطبعة القبطان، بغداد، ص105-108.

(51) ابن قدامة، المغني، 226/8، 137/9-138، والبخاري، كشف الأسرار، 1474/4، والتفتازاني، مسعود بن عمر (ت792هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى، مصر، 185/2-186.

(52) الزلمي، موانع المسؤولية الجنائية، ص94.

(53) النووي، روضة الطالبين، 290/7-291، وينظر: البخاري، كشف الأسرار، 1473/4، الحطاب، مواهب الجليل، ط1، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ، 308/5، 32/6، وزيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ط6، مطبعة الدار العربية للطباعة، بغداد، ص124.

(54) ينظر: الحجاوي، الاقناع، 155/2، الخطيب، مغني المحتاج، 14/4، ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم الحنفي (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مطبعة دار المعرفة بيروت، 30/5، والبهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت1051هـ)، كشاف القناع عن متن الاقناع، مراجعة وتعليق هلال المصيلحي، مطبعة، النصر الحديثة، الرياض، السعودية، 234/5.

(55) ينظر: ابن حزم، المحلى، 344/10، وزيدان، أصول الفقه، ص124-125.

(56) ينظر: البخاري، كشف الأسرار، 1475/4-1476، ابن نجيم، البحر الرائق 30/5، والبهوتي، كشاف القناع، 234/5.

(57) ابن حزم، المحلى، 344/10.

(58) ينظر: الشافعي، الام، 155/5، وينظر: ابن حزم، المحلى، 8/9، 366/11، ابن تيميه، الفتاوى الكبرى، ص210-214، البنعلي، احمد بن حجر، الخمر وسائر المسكرات تحريمها وأضرارها، ط5، مطبعة مكتبة الثقافة، الدوحة، قطر، 1978م، ص92-97.

(59) الترمذي، سنن الترمذي، 194/3.

(60) ينظر: قانون العقوبات العراقي، م/386، م387.

(61) ينظر: البنعلي، الخمر وسائر المسكرات، ص147-151.

(62) ينظر: الجوراني، عبد الرحمن، موانع المسؤولية الجنائية، مطبعة المعارف، بغداد، ص163.

(63) ينظر: قانون المخدرات العراقي رقم 68 لسنة 1965م، م14.

(64) ينظر: قانون المخدرات المصري رقم 182 لسنة 1960م، م33، م34.

(65) ينظر: قانون العقوبات السوري لسنة 1949م، م616، م617.

(66) ينظر: قانون المخدرات الليبي رقم 23 لسنة 1971م، م33.

(67) ينظر: شعبان، صباح كرم، جرائم المخدرات في العراق، دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة بغداد، كلية القانون، 1977م، ص285.

(68) قانون العقوبات العراقي، رقم 111 لسنة 1969م، المادة: 60.

(69) قانون العقوبات الجنائية السوري، المادة: 234.

(70) ينظر: التونجي، عبد السلام، موانع المسؤولية الجنائية، مطبعة معهد البحوث والدراسات العربية، حلب، ص193-195، وناجي، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ص324-327، الخلف والشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات، ص371-372.

(71) التونجي، موانع المسؤولية الجنائية، ص203-204، الخلف والشاوي، المبادئ العامة في قانون العقوبات، ص371، وينظر قانون العقوبات العراقي المادة: 61.

(72) قانون العقوبات الليبي، المواد من 87- 92.

(73) قانون العقوبات الجزائية، الأردن، رقم 16 لسنة 1960م، م93.

(74) قانون الجزاء الكويتي، رقم 16 لسنة 1960م، م2.

(75) ينظر: الشيخلي، شامل رشيد، عوارض الأهلية بين الشريعة والقانون، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، ص370- 373.

قائمة المصادر والمراجع

أ – المصادر

القرآن الكريم.

1- البخاري، ابي عبد الله محمد بن اسماعيل (ت256هـ)، الجامع الصحيح (صحيح البخاري)، مطبعة دار الفكر، بيروت، بلا ت.

2- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن احمد بن محمد (ت730هـ)، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، مطبعة حسن حلمي الريزوي، الأستانة، 1307هـ.

3- البكري، أبي بكر ابن السيد محمد الشطا (ت1310هـ)، حاشية اعانة الطالبين، ط1، مطبعة دار الفكر، بيروت، 1418هـ.

4- البهوتي، منصور بن يونس بن ادريس (ت1051هـ)، كشاف القناع عن متن الاقناع، مراجعة وتعليق هلال المصيلحي، مطبعة، النصر الحديثة، الرياض، السعودية، بلات.

5- البيهقي، احمد بن الحسين بن علي (ت458هـ)، السنن الكبرى، مطبعة دار الفكر، بيروت.

6- الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى (ت279هـ)، الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، تحقيق عبد الرحمن محمد بن عثمان، ط2، مطبعة دار الفكر، بيروت، 1403هـ.

7- التفتازاني، مسعود بن عمر (ت792هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى مصر، بلا ت.

8- ابن تيمية، أبي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مطبعة مكتبة المعارف، المغرب.

9- ابن حزم، أبو محمد علي بن احمد بن سعيد (ت456هـ)، المحلى، مطبعة دار الفكر، بيروت، بلا ت.

10- الحطاب، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن (ت954هـ)، مواهب الجليل، ط1، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ.

11- الخطيب، شمس الدين محمد بن احمد الشربيني (ت977هـ)، مغني المحتاج، مطبعة دار احياء التراث العربي، 1985م.

12- الإقناع، مطبعة دار المعرفة، بيروت.

13- ابن ابي الدنيا، أبي بكر عبد الله بن محمد البغدادي (ت281هـ)، ذم المسكر، حقيق ياسين محمد السواس، ط1، مطبعة دار البشائر، دمشق، 1992م.
14- ابن رشد، أبي الوليد محمد بن حمد القرطبي الاندلسي (ت595ه)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق خالد الغار، مطبعة دار الفكر، بيروت، 1415ه.
15- السمرقندي، علاء الدين (ت539هـ)، تحفة الفقهاء، ط2، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، 1414ه.
16- السيواسي، ابن همام كمال الدين محمد بن عبد الواحد (ت681ه)، شرح فتح القدير، ط4، المطبعة الاميرية، بولاق، مصر.
17- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت204هـ)، الأم، ط2، مطبعة دار الفكر، بيروت، 1393ه.
18- الشرواني، عبد الحميد، والعبادي، احمد بن قاسم (ت1118ه)، حواشي الشرواني دار إحياء التراث العربي، بيروت.
19- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت1255هـ)، نيل الاوطار شرح منتقى الاخبار، مطبعة دار الفكر، بيروت.
20- الصنعاني، عبد الرزاق (ت211هـ)، المصنف، تحقيق حبيب عبد الرحمن الاعظمي، ط1، مطبعة المكتب الإسلامي، بيروت، 1972م.
21- الصنعاني، محمد بن اسماعيل الكحلاني (ت1128هـ)، سبل الإسلام شرح بلوغ المرام، ط4، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1379ه.
22- الطوسي، أبي جعفر محمد بن الحسن (ت460ه)، تهذيب الأحكام، ط4، مطبعة دار الكتب الإسلامية، ايران، بلا ت.
23- ابن عابدين، محمد امين (ت1252هـ)، حاشية رد المحتار شرح تنوير الايصار في فقه الإمام أبي حنيفة النعمان، ط3، مطبعة دار الفكر، بيروت، 1966م.
24- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت817ه)، القاموس المحيط، ط2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1952م.

25- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن احمد بن محمود (ت630 هـ)، المغني ويليه الشرح الكبير، ط1، مطبعة دار الفكر، بيروت، 1405هـ.

26- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت، 1982م.

27- الماوردي، ابي الحسن علي بن محمد بن حبيب البغدادي (ت450هـ)، الأحكام السلطانية، تحقيق احمد جاد، مطبعة دار الحديث، القاهرة، 2006م.

28- ابن منظور، أبي الفضل محمد بن مكرم المصري (ت711هـ)، لسان العرب، ط1، مطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

29- ابن نجيم، زين العابدين بن إبراهيم الحنفي (ت970هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، مطبعة دار المعرفة بيروت، بلا ت.

30- النووي، أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ)، روضة الطالبين، تحقيق عادل احمد وعلي احمد، مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

31- المجموع في شرح المهذب، مطبعة دار الفكر، بيروت.

ب- المراجع

1- البنعلي، احمد بن حجر، الخمر وسائر المشروبات تحريمها وأضرارها، ط5، مطبعة مكتبة الثقافة، الدوحة، قطر، 1978م.

2- التونجي، عبد السلام، موانع المسؤولية الجنائية، مطبعة معهد البحوث والدراسات العربية، حلب، 1971م.

3- الجوراني، عبد الرحمن، موانع المسؤلية الجنائية، مطبعة المعارف، بغداد، 1961م.

4- الخضري، محمد، أصول الفقه، ط5، مطبعة المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1965م.

5- الخلف، علي حسين، والشاوي، سلطان عبد القادر، المبادئ العامة في قانون العقوبات، مطبعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، بغداد.

6- الخن، مصطفى، والبغا، مصطفى، الفقه المنهجي على مذهب الامام الشافعي، ط2، مطبعة دار القلم، بيروت، 1409هـ.

7- زيدان، عبد الكريم، الوجيز في أصول الفقه، ط6، مطبعة الدار العربية للطباعة، بغداد، 1977م.

8- سيد سابق، الشيخ سيد سابق، فقه السنة، مطبعة دار الكتاب العربي، بيروت.

9- شعبان، صباح كرم، جرائم المخدرات في العراق- دراسة مقارنة، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة بغداد، كلية القانون، 1977م.

10- الشيخلي، شامل رشيد، عوارض الأهلية بين الشريعة والقانون، رسالة ماجستير مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، 1972م.

11- الفهداوي، اسعد الطيف جاسم، أحكام المخدرات في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة صدام، كلية الفقه وأصوله، 2002م.

12- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ط6، مطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.

13- ناجي، محسن، الأحكام العامة في قانون العقوبات، ط1، مطبعة العاني، بغداد، 1974م.

القوانين

1- قانون الجزاء الكويتي، رقم16 لسنة 1960م.

2- قانون العقوبات الجزائية، الأردن، رقم 16 لسنة 1960م.

3- قانون العقوبات السوري، مطبعة دار السلام، بغداد، 1977م.

4- قانون العقوبات العراقي رقم 111 لسنة 1969م، مطبعة دار الحرية، بغداد.

5- قانون المخدرات العراقي رقم 68 لسنة 1965م.

6- قانون المخدرات الليبي رقم 23 لسنة 1971م.

7- قانون المخدرات المصري رقم 182 لسنة 1960م.

English similar in meaning Confused Words

Jasim Muhammad Abbas
College of Arts

1. Introduction:

The present research paper has been designed to meet the requirements of students and users whose mother tongue is not English. Its main purpose is to help to correct the common mistakes of some synonymic confused words and expressions to which foreign learners of English are liable.

In spite of the fact that these groups of words are more or less alike in form and meaning, they have distinct differences in one or the other of these elements. The present paper deals with synonyms or words having similar meaning, a group of these confused words or synonyms have been selected to be studied and among them; certain verbs, nouns, adjectives, and adverbs are clarified, such as: **begin** and **start**; **make** and **do**; **nearly almost** and others.

The above group of confused words, though they have the same meaning, are found in different uses that are grammatically distinct from each other.

– He **made** one mistake in dictation.

– I **did** my best concerning the last problem.

2. The Syntactic and Semantic Interpretation of Confused Words:

2.1. Make and Do.

These words are very similar, but there are some differences. Both of these verbs are followed by a noun.

- He **made** a cake.

- She **did** her work.

Swan (1996: 162) implies that **do** is used where no certain thing is mentioned. So the verb **do** may be followed by words like: **thing, something, nothing, anything, everything, what.**

- Then he **did** a very strange thing. (Not Then he **made** a very strange thing).

- **Do** something.

The verb (**do**), as Swan (**Ibid**) clarifies, is used in the formal structure (do …ing) to talk about activities that take a certain time, or are repeated (jobs and hobbies). There is usually a determiner e.g. the, my, some.

- During the holidays I'm going to **do** some walking, some swimming and a lot of reading.

Swan (1996: 120) states that the verb **make** functions as a causative verb followed by either infinitive, as in:

- I **made** her **cry**. (Not I **made** her to cry)

the infinitive here must follow the object.

or It may be followed by a past participle:

- She had to shout to **make** herself heard.

Make with the meaning (prepare, manufacture) as in: s

- Can you **make me a birthday cake** by Friday?

It may also be followed by object + object complement.

- The rain **made the grass wet**. (Not the rain made wet the grass).

Make may come before subject complement.

- Terriers **made good hunting dogs**.

The verbs **do** and **make** mean the same thing or at least they are very similar in meaning, but there are some differences.

Allen (1956: 175) argues that "these two verbs often depart from their fundamental meaning of 'act' and 'construct' in idiomatic usage.

Examples of fundamental meaning of '**do**' and '**make**'.

1. what are you **making**? A cake.
2. what are you **doing**? writing a letter.

Broukal (2005: 144) agrees with what Allen has mentioned and says that "the verb **to make** means to produce or create, whereas **to do** means **to perform**, **to act**.

Expressions with make include:

make a mistake
make a difference
make a comparison
make a discovery
make use of
make a profit
make a suggestion
make a plan
make an invention
make an offer
make a choice
make an attempt
make a decision
make a prediction

Expressions with do include:

do one’s duty
do homework
do justice to
do business
do wrong
do work
do a kindness
do harm
do research
do an assignment
do one’s best
do a service
do damage
do wonders "

Swan, (Ibid, 163) in his part, mentions some other common fixed expressions concerning **do** and **make**:

do good, harm, business, one' best, a farour, sport, exercise, one’s hair, one’s teeth, one’s duty.

make a journey, an offer, arrangements, a suggestion, a decision, an attempt, an effort, an excuse, an exception, a mistake, a noise, a phone call, money, a profit, a fortune, love, peace, war, a bed, a fire, progress.

He (Ibid) indicates that **make** is used in the expression: **make a bed,** but **do** is used in **doing the bed(s)** as part of housework:

- He’s old enough to **make** his own bed now.

- I'll **start** on the vegetables as soon as I’ve **done** the beds.

Take is used instead of **make** in **take a photo** and **have**, not **make**) in **have an experience.**

- The verb **make** is also used with meals as in: make a dinner.

2.2. Begin and Start

Both the verbs **begin** and **start** can be followed by infinitive and ing-forms. Swan (1996: 285) illustrates that "**begin** and **start** can be followed by infinitives or-ing forms. Usually there is no important difference.

- She **began playing/ to** play the guitar when she was six.
- He **started talking/ to talk** about golf, but everybody went out of the room.

After progressive forms of **begin** and **start**, infinitives are preferred.

- I’m **beginning** to learn karate. (Not I’m **beginning learning**…. Infinitives are also preferred with verbs of mental condition like **understand, realize, knew.**
- I slowly **began to understand** how she left. (Not…. **began under standing**).
- He **started to realiz**e that if you wanted to eat you had to work. (Not… started realizing). Witherspoon (1957: 165) clarifies that "the addition of **in** or **up** to the verb **start** is a common colloquial habit, which is contrary to good usage":
- When do you **start** (not **start in**) to work?
- He started (not started in) shouting.
- They began (or started; not started up) a quarrel as soon as they entered the room.
- They **started** (not **started up**) a factory to make the articles".

For Swan (1984: 63) the verb **start** is preferred when one is talking about an activity that happens regularly, with 'stops and starts'.

- It’s **starting** to rain.
- What time do you **start** teaching tomorrow morning? The verb **begin** is preferred when one is talking about long, slow activities, and when he is using a more formal style.
- Very slowly, I **began** to realize that there was something wrong.
- We will **begin** the meeting with a message from the president.

He (Ibid) makes a comparison between the uses of **start** and **begin**, indicating that:

start (but not **begin**) is used to mean:

1- start a journey

- I think we ought to **start** at six, while the roads are empty.

2- start working (for machines)

- The car won't **start**.

3- make (machines) start.

- How do you **start** the washing?" (Swan 1984: 63).

2.3. End and Finish

These two verbs have similar meanings, but there are some differences especially when they are followed by direct objects.

Swan (1996: 184) gives some details concerning the cases in which both **end** and **finish** are followed by direct objects, and he arranges them as follows:-

1- Finish + object = complete.

Here the verb **finish** is preferred when one is talking about getting to the end of something or completing an activity.

- He never lets me **finish** a sentence.
- Have you **finished** cleaning the floor yet? The verb **finish** can be followed by an-ing form:

- He's finished mending the car. (Not He's **finished** to mend)

2. **end + object = stop**

End is used when it refers to stopping or breaking something off.

- I decided it was time to **end** our affair.
- **End** cannot be followed by an-ing form.
- I decided to stop seeing her. (Not… to **end** seeing her)

3. **end + object = bring to a close.**

Also **end** is used when it refers to a special way of bringing something to a close or shaping the end of something.

- How do you **end** a letter to somebody you don't know?
- My father **ended** his days. (= died) in a mental hospital.

4. **shape**

The verb **end** is preferred when it refers to the shape of things, rather than to time.

- the road **ended** in a building site.
- Nouns that **end** in-share plurals in-es.

In other cases, there is often little or no difference of meaning.

- What time does the concert **end**/ **finish**?
- Term **ends**/ f**inishe**s on June 23.

2.4. Speak and Talk

There is not very much difference between **speak** and **talk**. In certain situations one or the other is preferred (though both of them are usually possible). "**Talk** usually refers to a conversation between two (or more) people. It is not followed by a direct object (except in a few idioms, e.g., **talk business**). It sometimes has an indirect object after **to**.

- Students **do not talk** to one another during an examination". (Praninskas, 1975: 202).

She (ibid: 203) gives an explanation about the verb **speak** and says that it sometimes means to greet. In this case it is followed by an indirect object introduced by **to**.

- Professor Baker always **speaks** to his students when he meets them on campus.

Swan (1996: 552) makes a comparison between **talk** and **speak** concerning the situations in which they are used. **Talk** is the more usual word to refer to conversational exchanges and informal communication.

1. When she walked into the room everybody stopped **talking. Speak** is often used for one- way communication and to form exchanges in more serious or formal situations.

- I'll **speak** to that boy- he's getting very lazy.

Talk is often used for the act of giving an informal lecture (a talk); **speak** is preferred for more formal lectures, sermons etc.

- This is Mr. Allen, who's going to **talk** to us about flower arrangement.
- The pope **spoke** to the crowd for seventy minutes about world peace.

Speak is the usual word to refer to knowledge and use of languages, and to the physical ability to speak.

- She **speaks** three languages fluently.

One usually asks to speak to somebody on the phone (use also **speak with**).

- Hello, could I speak to Karen, please?

Talk is used before **sens**, **nonsense** and other words with similar meanings.

- You're **talking** complete **nonsens**, as usual. (Not…. you're speaking complete nonsense).

Mclntosh et al. (2009: 787) mentions another situation in which **speak** means (to use one's voice to say sth).

- The main character **speaks** directly into the camera.
- He spoke out against mismanagement.

He (ibid: 845) illustrates that the verb **talk** is used to mean:

1- say something formally.

- He has agreed to **talk** exclusively to our reporter about his life.
- I can't **talk** about it just now.
- The police questioned him for four hours trying to make him talk.

2. say the right things.

- The senior managers **talk a good game** about customer relations.

2.5. Happen and Take place.

Happen, like **occur**, is applied to circumstances which are not the result of planning. Witherspoon (1957: 120) states that happen involves more of the elements of chance. Thus: His death **occurred** at five in the evening.

How did you **happen** to be there at the time?

Take place should be used of events that are planned or arranged. Thus: The wedding **took place** at the chapel at high noon.

"**Happen** can be used with a following infinitive to suggest that something happens unexpectedly or by chance.

- If you **happen to see** Joan, ask her to phone me.

- One day I **happened to get** talking to a woman on a train, and she turned out to be a cousin of my mother's.

In sentences with **if**, the idea of **by chance** can be emphasized by using **should** and **happen**.

- Let me know **if** you **should happen to** need any help". (Swan, 1996: 227).

2.6. Like and As.

Swan (1996: 312) agrees with Murphy (1994: 116) in the fact that **like** acts as a preposition as in the following pattern:

like + noun / pronoun.

- you look **like your sister**. (Not… as your sister).
- What does Sandra do? she's a teacher, **like me**. (Not…. as me)
- Be careful! the floor has been polished. It's **like walking** on ice. (Not…. as walking).

Fitikides (1963: 140) identifies that **like** is not a conjunction, but an objective which behaves like a preposition in being followed by a noun or pronoun in the objective case.

- You do not look **like** your brother.

According to Swan (1996: 313) **like** is used as a conjunction instead of **as** in informal English. This is very common in American English. It is not generally considered correct in a formal style.

- Nobody loves you **like I do.**
- You look exactly **like your mother did** when she was 20 sometimes **like** = for example.
- Some sports, **like** motor racing, can be dangerous. **Such as** is also used to express = for example.
- Some sports, **such as** motor racing, can be dangerous. Some **adverbs**, **very**, **quite** and other adverbs of degree can be used to modify **like**.
- He's **very like** his father.
- She looks **a bit like** Queen Victoria

Swan (1996: 312) proceeds to clarify the difference between **like** and **as** saying that **as** is a conjunction. It is used before a clause, and before an expression beginning with a preposition.

as + clause

as + preposition phrase

- Nobody knows her **as I do**.
- In 1939, **as in 1914**, everybody seemed to want her.

He (ibid: 313) mentions that **as**, in a very formal style, is sometimes followed by:

auxiliary verb + subject.

She was a Catholic, as were most of her friends. **As** can sometimes replace **it** as the subject of a clause (rather like the relative

pronoun **which**), especially before **happen** and verbs with similar meanings.

- An earthquake can destroy one part of a city while leaving other parts untouched, **as happened** in Mexico in 1986. (Not … **as it happened)**.

Also **as** is used to introduce some expressions referring to facts which are 'common ground' known to both speaker/ writer and listener/ reader. (as **you know**, as **we agreed**, as **you suggested**).

- **As you know**, next Tuesday’s meeting has been cancelled.

There are some passive expressions of this kind for example (as is well known; as was agreed).

- As is well known, more people get colds in wet weather. (Not **as it is well known**….) or **as usual, as always.**
- You’re late **as usual**.

Murphy (Ibid.) illustrates that **as** can also be a preposition but the meaning is different from **like**.

- As the manager, he has to make many important decisions. (**as** the manager = in his position as the manager).
- **Like the manager**, she also has to make important decisions. (**Like** the manager = similar to the manager). In the above examples, **as** (preposition) when **as** is used as a preposition it means (in the position of, in the form of, etc).

2.7. Quite and Rather

Both **quite** and **rather** modify adjectives, verbs, noun and adverbs. According to Murphy (1994: 103) **quite** expresses less than '**very**' but more than **a little.**

- I'm surprised you haven’t heard of her. she’s **quite famous**. (= less than very famous) but more than a little famous.

Swan (1984: 101) and Murphy (ibid) clarify that **quite** and **rather** go before **a/ an**.

- **quite** a nice day (not a **quite** nice day).
- **quite** an old man.

Sometimes **quite** is followed by a noun (without an objectiv).

- I didn’t expect to see them. It was **quite a surprise**. **quite** is also used with some verbs, especially **like** and **enjoy**.
- I **quite like** tennis but it’s not my favorite sport.

Murphy (Ibid) explains that **rather** is similar to **quite**. It is used mainly with negative words and negative ideas.

- It’s **rather** cold. You’d better wear your coat.
- What was the examination like? **Rather** difficult, I’m afraid.

Quite is also possible in these examples.

So **quite** is used with a positive idea and **rather** with a negative idea:

- She’s **quite intelligent** but **rather lazy**.

Rather is used before positive adjective (nice/ interesting..) In this case, it means '**unusually**' or '**surprisingly**'.

- These oranges are **rather nice**. Where did you get them ?

Quite means **completely** with a number of adjectives, especially:

sure, right, true, clear, different, incredible, amazing, certain, wrong, safe, obvious, unnecessary, extraordinary, impossible.

- She was **quite different** from what I expected (= completely different).

It is also used with some verbs to mean = completely.

- I **quite agree** with you. (= I completely agree).

2.8 All and whole

All (**of**) and **whole** can both be used with singular nouns to mean '**complete**', **every part of**'. The word order is different.

- Determiner + whole + noun.
- All (of) + determiner + noun
- Julie spent **the whole week** at home.
- Julie spent **all (of) the week** at home.

Murphy (1994: 178) states that **all** is used to mean '**the only thing(s)**'.

- **All** I’ve eaten today is a sandwich. (= the only thing I've eaten today).

All is used in the expression (all about).

- They told us **all about** their holiday.

When **all** is followed by (day, week), the definite article **the** is not used before these words.

- We spent **all day** on the beach.

According to Swan (1984: 31), **all** precedes uncountable nouns.

- She’s drunk **all the milk**. (Not … the whole milk)

There are exceptions for example, **the whole time**, **the whole truth.**

Whole is more common than **all** with singular countable nouns.

- He wasted **the whole lesson**. (More common than **all the lesson**).

The whole of or **all (of)** is used before proper nouns, pronouns and determiners.

- **The whole of**/ **All of** Venice was under water. (Not **whole Venice**…).

- I've just read the **whole of** 'war and peace'. (or– **all of '**war and peace').

2.9 Almost and Nearly

“**Almost** and **nearly** can both express ideas connected with progress, measurement or counting. **Nearly** is less common in American English.

- I've **almost**/ **nearly** finished.
- There were **almost**/ **nearly** a thousand people there"

(Swan: 1996: 37).

He (1984: 32) shows that **almost** is a little 'nearer' than **nearly**.

- It's **nearly** ten o'clock. (= perhaps 9.45)
- It's **almost** ten o'clock. (= perhaps 9.57).

Very and **pretty** can be used with **nearly** but they can not be used with **almost**.

- I've **very/ pretty nearly** finished. (Not… very almost)

Swan (1996: ibid) elaborates in distinguishing between **nearly** and **almost** mentioning that **nearly** mostly suggests progress towards a goal or closeness to a figure. **Almost** is preferred for other ideas like ‘similar to', but not ‘exactly the same', and to make statements less definite.

- Jake is **almost** like a father to me.
- I **almost** with I'd stayed at home. (Not I **nearly** with…).

Nearly is not used before negative or non-assertive words: **never**, **nobody**, **nothing**, **any** etc. Instead, **almost** or **hardly** with **ever**, **anybody**, **anything** etc.

- She's **almost never**/ **hardly ever** at home (Not… **nearly never**).
- **Almost nobody**/ **hardly anybody** was there.
- He eats **almost anything.**

2.10 In case and If

"**In case** is not the same as **if**. **In case** is used to say why somebody does (or doesn't do) something. Something is done now **in case** something else happens later". (Murphy, 1994: 226)

- We'll buy some more food **in case** Tom comes. (= perhaps Tom will come; we'll buy some more food now, whether he comes or not; then we'll **already** have the food **if** he comes).
- We'll buy some more food **if** Tom comes. (= perhaps Tom will come; if he comes, we'll buy more food; if he doesn't comes, we won't buy any more food).

"In clauses which refer to the future, **in case** is normally followed by a present tense (like most other conjunctions).

- I've bought a chicken **in case** your mother **stays**. to lunch. (Not … **in case** your mother **will stay**…), (Swan, 1996: 257)

Should + infinitive is used (with a similar meaning to **might**) after **in case**. This adds the meaning 'by chance'.

- I've bought a chicken **in case** your mother **should stay** to lunch.

This structure is especially common in sentences about the past.

- I wrote down her address **in case** I **should forget** it.
- **In case** can be used (+ pas) to say why somebody did something:

In case can be used (+ past) to say why somebody did something:

- I drew a map for Sarah **in case she couldn't** find the house.

The prepositional phrase **in case of** has a wider meaning than the conjunction **in case**, and can be used in similar situations to **if**.

- **In case of** fire, break glass. (= if there is a fire)
- **In case of** emergency, telephone this number. (= if there is an emergency …).

In case of is used to shorten an if – clause.

- **If there is a fire, leave the room**
- **In case of fire, leave the room**

While if expresses a condition**, in case is used to express a** smaller possibility.

3. The Test's Results Presentation

This chapter is devoted to show the general subjects' performance in some English synonymic confused words. Then the discussion is made to deal with the students' erroneous responses after discussing error analysis in general.

The researcher has tested 50 students at the third year level in the English department, College of Al-Turath during the academic year 2010– 2011.

The researcher, in this test, tries to find out the student general performance and scores' mean in recognizing English confused words. A test of recognition level has been designed to show the ability of students to distinguish between both the syntactic and semantic features of English synonymic confused words.

The first step towards determining whether, or not, the structural area under investigation is acquired is to specify the criterion of acquisition at which the area of investigation is said to be acquired. Hence the criterion of adequacy has ranged between 70% and 80% (Al-Jazrawi, 1998: 86).

Table 1 General scores' Mean of the Subject's General Performance

	70% – 100%	Below 70%
Subjects' No.	22	28
scores' Mean	80	50

A survey of table (1) above shows that the mean of the subjects' general performance is 64%. This means that Iraqi EFL learners under investigation are generally not well-aware of English confused words and fail to acquire them.

3.1 Error Analysis

Error analysis focuses on the error learners make in the second or foreign language. This is achieved by comparing between the errors made in the target language (TL) and that TL itself (Halliday et. al., 1964: 119). According to Brown (1987: 170) an error "is a noticeable deviation from the adult grammar of a native speaker".

Data analysis has shown that a high rate of learners' errors is attributable to communicative strategies which occur in the domain of **comprehension** intake, storage end recall.

Examples of errors attributable to communicative strategies are:

1- She thinks we ought to **begin** at six, while the **roads** are empty.(Item No.2)

2- You're **speaking** complete nonsense, as usual. (Item 4).

3- The road **finished** in a building site. (Item 3).

4- The wedding **happened** at the chapel at high noon.(Item 5)

The highest rate of the subjects' errors have been committed in the items that demand more syntactic interpretation than semantic one. Such errors are attributed to what is called:

Context of learning. Stenson (1983: 256) names the errors of this type **induced-errors**. They result from the classroom situation more than from the student's incomplete competence in English grammar.

Examples of this type of errors are:-

1- It's **quite** cold. (item 7).

The student uses (**quite**) before the adjective (**cold**) since he is used to put such an adverb in front of the adjective. So he isn’t able to distinguish between (**rather**) and (**quite**) and he doesn’t know that **rather** is followed by a negative meaning– adjective, and **quite** is followed by a positive- meaning one.

2- She's drunk **the whole** the milk. (item 8).

The students can't recognize that **whole** isn’t followed by the definite article **the**. This is a probable teacher-talk induced error, or look up error caused by taking the word **whole** to mean the something as **all** syntactically and semantically.

3- Mrs. Allen drew a map for Sarah **if** she couldn’t find the house. (item 10).

This is another look-up error. The student chooses (**if**) depending on the syntactic analysis, he sees that the conditional **if** is preceded by simple past and followed by could + an infinitive. Instead the sentence should be analysed semantically. As a result, in this complex sentence, Mrs. Allen drew a map so that Sarah could find the house, if she couldn’t find it.

Conclusion

English confused words can be sub- classified into those words which are more or less alike in form, sound, or meaning, but which have distinct differences in one or the other of these elements. The present research deals with words that are similar in meaning but have different uses.

In general, the method adopted throughout this study is uniform. All English similar in meaning-confused words that have been selected are singled out e.g. (**do** and **make**), (**if**, **in case**) for they have to be recognized and used in different expressions; finally, expensive explanations are given wherever necessary to justify particular usages.

It is not claimed that this research is exhaustive for English similar in meaning-confused words. Nevertheless, the difficulties tackled are real, and the examples, the difficulties tackled are real, and the examples are representative of the chosen confused words and the mistakes commonly made by foreign students of English, being the

result of observations made over an obvious period of observations and according to the results of the students subjected to the test made in this research.

BIBLIOGRAPHY

Alexander, M. (1957). *Common Errors in English and How to Avoid Them.* New York: Witherspoon, Doubleday and company, INC.

Al- Jazrawi, D.A. (1998). "*The Acquisition of English Relative clauses By Iraqi Arab speaking learners*" Unpublished M.A. Thesis, College of Arts, University Of Baghdad.

Allen, W.S. (1947). *Living English Structure*. Great Britain: Western printing services LTD.

Broukal, M. (2005). *Toefl Grammar Flash. Thomson Learning, Inc.* Canada.

Brown, H.D. (1987). *Principles of language Learning and Teaching*. 2nd ed. Englewood, New Jersey: Prentice Hall. Inc.

Fitikides, T.J. (1963). *Common Mistakes in English.* London: Longman group Limited.

Fitikides, T.J. (2000). *Common Mistakes in English.* England: Pearson Education LTD.

Halliday, M.A.K., Strovens, P.D., and Mclnatosh, (1964).

Mclntosh, C.(2009). The Linguistic Sciences and Language Teaching.

London: Longman

Murphy, R. (1994). Oxford Collocations Dictionary.

Oxford: Oxford University Press.

Praninskas, J. (1975). English Grammar in Use.

London: Cambridge University Press.

Stenson, N. (1983). Rapid Review of English Grammar.

Englewood liffs, New Jersey: Prentice– Hall, Inc

Swan, M.(1996). "An analysis of Errors in Arabic Speakers of English Writings,

http://Abisamra03.Tripod.Com/nada/languagea/acqerroranalysis.htm.

Turton, N.D. and Heaton, J.B. (1996). Practical English Usage.

Oxford: New York.

A Dictionary Common Errors. London: Longman group Ltd.

Underline the correct word that completes the sentence:-

1- During the holidays I'm going to (do/make) some swimming and a lot of reading

2- She thinks we ought to (begin / start) at six , while the roads are empty.

3 - The road (ended/ finished) in a building site .

4- You're (talking /speaking) complete nonsense ,

5- The wedding (happened / took place) at the chapel at high noon.

6– He looks (as / like) his brother.

7- It's (rather /quite) cold .

8- She's drunk (all / the whole) the milk.

9- I (nearly/almost) wish I'd stayed at home.

10- Mrs. Allen drew a map for Sarah (if / in case) she couldn't find the house.